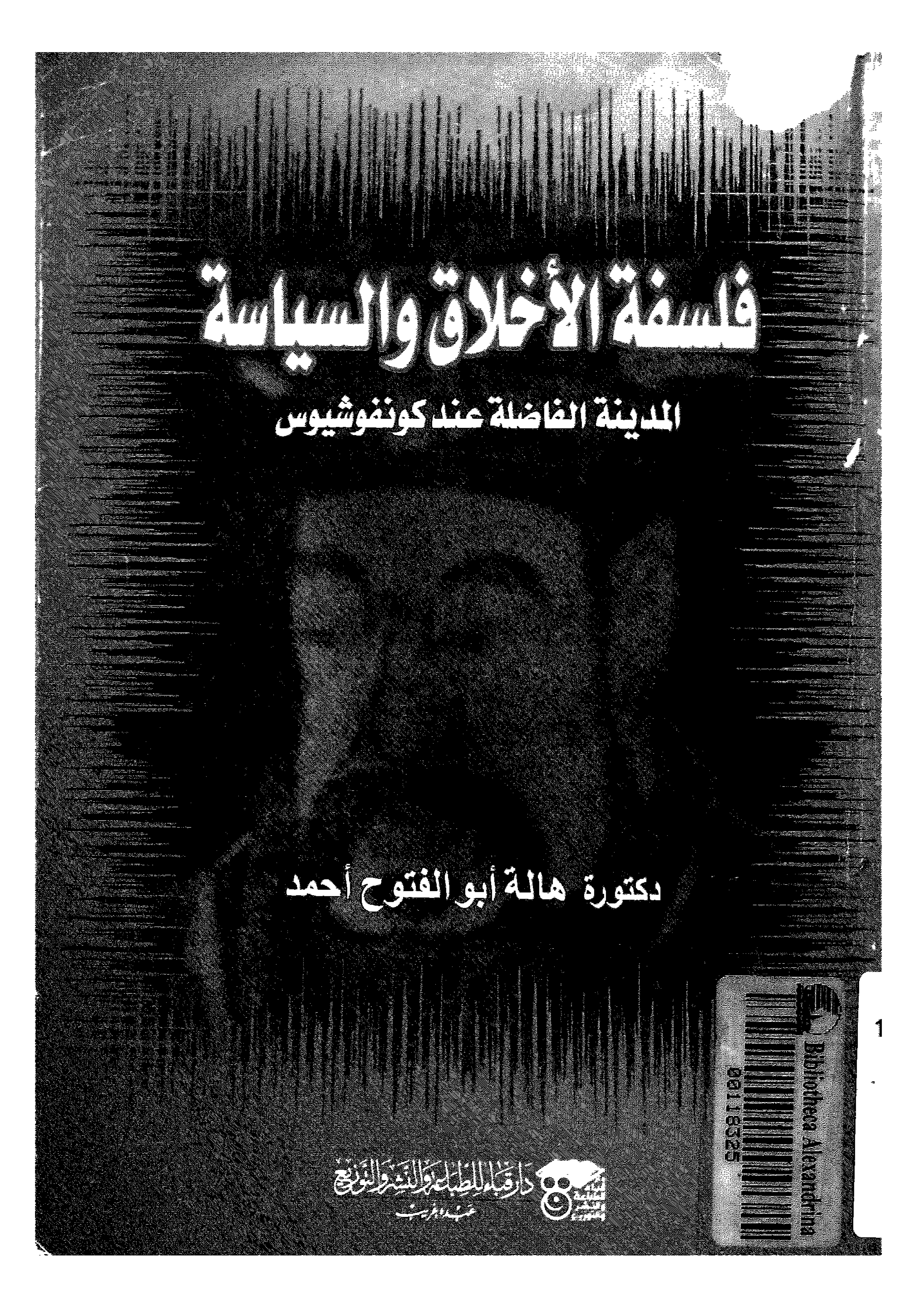

فلسفة الأخلاق والسياسة
المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس
دكتورة هالة أبو الفتوح أحمد
دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع
Bibliotheca Alexandrina
00118325



فلسفة الأخلاق والسياسة

المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس



فلسفة الأخلاق والسياسة

المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس

دكتورة هالة أبوالفتوح

الناشـــر

دار قبـــاء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب

الكتـــــــــاب: فلسفة الأخلاق والسياسة

المدينة الفاضلة عند كونفوشيوس

المؤلـــــــــف: د. هالة أبو الفتوح أحمد

تـــاريخ النشـــر: ٢٠٠٠م

الناشـــــــــر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبده غريب

شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦

ف ، : ٢٤٧٤٠٣٨ ، ت ٢٤٦٢٥٦٢

التوزيع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)

ت : ٥٩١٧٥٣٢ ص.ب : ١٢٢ (الفجالة)

المطابــــــــع: مدينة العاشر من رمضان

المنطقة الصناعية (C1)

ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

رقـم الإيــداع : ٩٩/١٣٢٠٥

الترقيـم الـدولى : ISBN

977-303-195-0

بسم الله الرحمن الرحيم



فهرس

الفصل الرابع

السياسة فى يوتوبيا كونفوشيوس

الفصل الخامس

اليوتوبيا بين الواقع والمثال

مُقَدِّمَة

إن دراسة الفكر الفلسفى فى بلدان الشرق من خلال الأدوار التاريخية والمراحل المختلفة التى مر بها، تساهم إلى حد كبير فى فهم جوهر الصراع بين الشرق والغرب، كما تساهم فى إعادة وعى عالم الشرق العربى بخصوصيته القومية الثقافية خصوصا فى تلك المرحلة الهامة التى يمكن أن نطلق عليها اسم مرحلة التغيير فى ميزان القوى والهيمنة التاريخية.(١)

فإذا كان هدفنا محاولة الإسهام فى نهضة شعوب الشرق فى اتجاه التحرر الإنسانى وفى إطار الثقافة الشرقية العربية الذى يشكل فيها الإسلام الإطار العام للتراث القومى الثقافى، فإن ذلك يفرض على هذه الشعوب فى ـ معركتها ضد الغرب الاستعمارى ـ ضرورة الوعى بمعركتهم التاريخية وعيا حضاريا ينبع من تراثهم العظيم وخصوصيتهم العريقة. ولكن لابد أن ندرك أن نهضة الشرق العربى الإسلامى لا يمكن لها أن تحقق مشروعها النهضوى، إلا بربط مصيرها التاريخى والحضارى بمصير ذلك القطاع الآخر من حضارة الشعوب الشرقية القائمة فى آسيا.

إن الصراع بين الشرق والغرب لقديم قدم الحضارة الإنسانية نفسها. فقد تميز الشرق عموما بالإبداع والابتكار، فى حين أن الغرب امتاز بالتركيب.(٢) ولكى يضفى الغرب سمة الإبداع والشمول على هذا التركيب لجأ إلى روح الاستيلاء والسطو على بلدان الشرق بشقيه الأدنى والأقصى. ساعيا من وراء غزوه الاستعمارى إلى القضاء على الوجود الحضارى لهذه الشعوب ناسبا لنفسه كل البناء الحضارى. ومن هنا تصبح ظاهرة رد الفكر الغربى الحديث والمعاصر إلى اليونان هى الوسيلة التى يتأكد من خلالها قدرة وعظمة الغرب فى تأسيسه لحضارة إنسانية متصلة بلا انقطاع فى نفس الوقت الذى ينكر فيه أى دور للفكر الشرقى فى إغناء الفكر الفلسفى العالمى.

---

(١) د. أنور عبد الملك، ريح الشرق، (دار المستقبل العربى، ١٩٨٣)، ص١١.

(٢) محمد ياسين عريبى "العقل التاريخى العربى ودوره فى تكوين الحضارة الإنسانية" (مجلة الوحدة، السنة الأولى، العدد (٥)، فبراير ١٩٨٥)، ص١١٧.

وإذا كان ابن خلدون قد لاحظ قديما تراجع الحضـــارة العربيـــة الإســـلامية وبداية نشوء وتكون الحضارة الأوروبية الحديثة، مؤكدا على نظرية التبـــدل فـــى دورات الحضارة، فمن الواضح الآن ـ ووفقا لنفـــس هـــذه النظريـــة ـ أن هنـــاك تصورات حول أفول نجم الغرب الاستعمارى وأنه لم يعد يملك المبادرة التاريخيـــة وذلك من خلال العديد من حركات التحرر الوطنى وحروب التحرير. ولا يقصـــد بهذا أن الغرب يعانى أزمة السقوط، ولكن من الواضح أنه رغم كل مـــا يمارســـه الغرب الاستعمارى من حركات ضغط ضد كل تحرك من جانب الشرق للحيلولـــة دون قيام دولة شرقية عربية، أو مشروع نهضوى للوحدة فى بلدان الشرق العربـــى والآسيوى، فإن ذلك لن يوقف من نزعات التحدى التى تسعى لعمـــل اســـتراتيجية حضارية تسعى لتحقيق نهضة الشرق الحضارى ومن أجل تحقيق مستقبل فعـــال. ومن أجل أن يتحقق ذلك، ومن أجل أن يكون الشرق سيد مصيره لابد أن يتضمـــن التحرك الحضارى وعيا حضاريا نابعا من التراث الحضارى باعتباره درعا واقيـــا من توغل الهيمنة السياسية والفكرية الأوروبية. إن من حق بلدان الشرق أن ترفض التبعية الثقافية لبلدان الغرب، وأن تصحو على ما هو أصيل فى قيمها الثقافية. ومن هنا يأتى البحث فى التراث الثقافى لشعوب الشرق القديم بشقيه الأدنى والأقصى فى محاولة لإبراز هذا التراث ذى النزعة الإنسانية فى مواجهـــة لا إنســـانية الغـــرب الاستعمارى. وقد صاغت الصين ذلك عندما أكدت "أن معرفة القديم تتيح فرصـــة استنتاج واستنباط ما هو جديد، ومن تكن لديه القدرة على ذلك يمكن أن يكون قـــائدا عظيما ومعلما للأجيال".

ولعل هذه النزعة الإنسانية التى تمثل لب وعينا الحضارى تتمثل على نحـــو عميق فى فكر كونفوشيوس الذى خاض تجربة من أعمق التجـــارب فـــى مجـــال التنوير والوعى الحضارى، تلك التجربة التى ارتكزت أساسا على مفـــهوم التغـــير الثقافى لا التغيير الثورى المفاجئ. فمن المعلوم أن التجربة العملية لحركات التغيير والثورة فى كافة المراحل المتنوعة أبرزت اتجاهين، أحدهما يركز على السياســـة الثورية والآخر على التغيير الثقافى والتنوير. وقد وصف اللجوء إلى الاتجاه الثـــانى ـ التأكيد على التغيير الثقافى والتنوير لتشكيل قيم جديدة من أجل تربيـــة الإنســـان الجديد ـ بأنه غالبا ما يحدث عندما لا يكون الفرد الطامح إلى التغيير الثورى مـــهيئا

بما يكفى للتغيير الثورى المفاجئ. مما أدى إلى وصف هذه المحاولات بالضعف لأنها لم تمتلك القوة الدافعة للتأثير الفعلى السريع ولجأت إلى حلول انتظارية. ولكن منذ أن أدرك الإنسان أن الأخلاق لا قيمة لها ما لم تتجسد، وإن السياسة تطبيق للأخلاق على الحياة الاجتماعية، أصبح الحق فى القيام بالثورة الثقافية له ما يبرره.

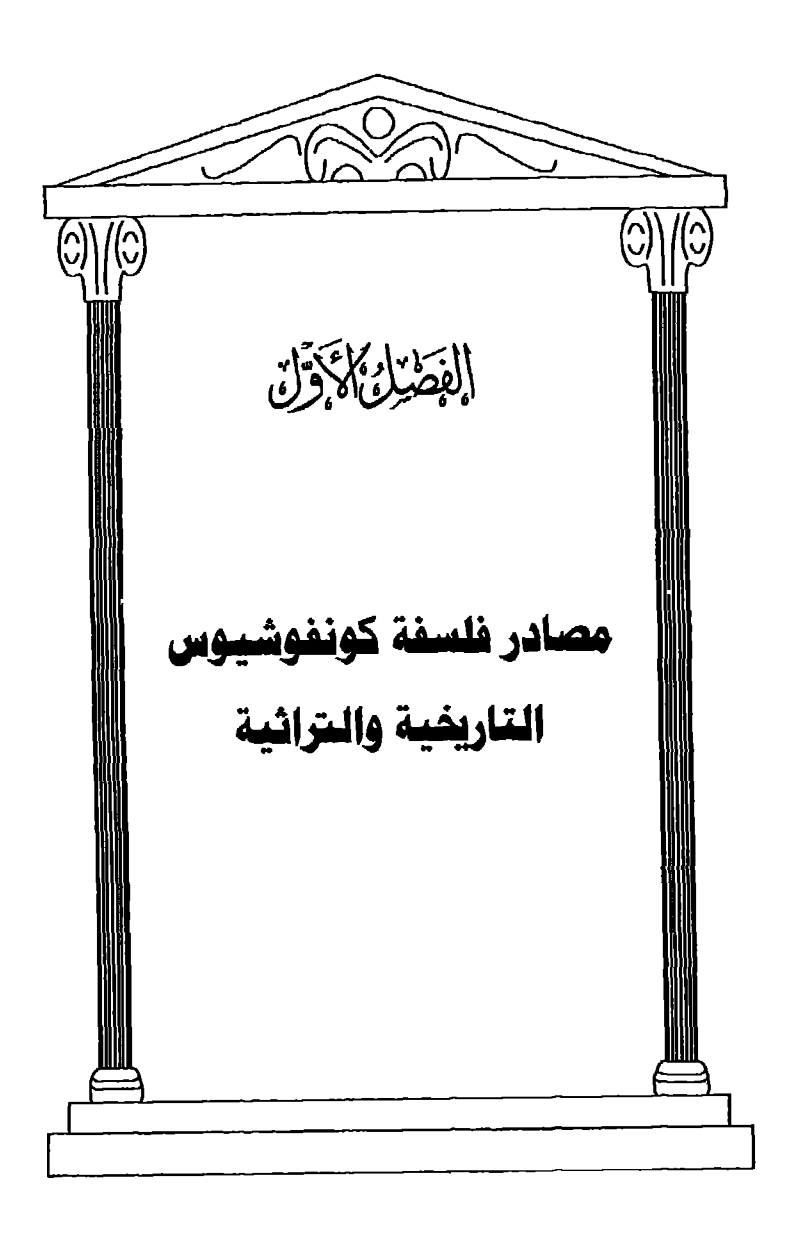
لقد تمركز حق الثورة فى الصين، فى القرن الخامس قبل الميلاد مع كونفوشيوس، من خلال هذا التغيير الثقافى والتربوى الذى أصبح من الأهمية لدرجة تفوق الجوانب التقنية والاقتصادية. ويرجع ذلك إلى ما يمتلكه هذا الاتجاه من قدرة على التقريب بين البشر - بصرف النظر عن وضعهم الطبقى - فى ظل مشروع مشترك يشعر الأفراد بنوع من السعادة بوصفهم مساهمين فى تحقيقه.

وإذا كان التفكير السياسى تسبقه فى بعض الأحيان مرحلة من التفكير تتسم بالعنف، فإن التجربة قد أثبتت أن هذا النمط لا يكفى فى كثير من الأحيان للوصول إلى الهدف المنشود. ففى الصين لم يكن هناك شىء أكثر إلحاحا للتغيير من التربية الأخلاقية والسياسية. وبذلك تصبح الثورة بطابعها العنيف غير ممكنة فى حالات كثيرة، فى حين يظل التغيير والإصلاح الثقافى فى إطار المحافظة على الوحدة القومية - ممكنا على الأقل كحل مؤقت للثورة. ولا يقصد بالتغيير الثقافى والتربوى مجرد الإكثار من عدد المدارس، ولكنها تتمثل فى تغيير مضمون التعليم بدرجة تسمح بفهم الأوضاع القائمة ورفضها. ولكن كثيرا ما تراود كل حركة للتغيير الاجتماعى، فكرة التخلى دفعة واحدة عن الثقافة القديمة كلها. وترى فى ذلك قضاء على عصور الظلم والاضطهاد، مما يستوجب اقتلاع نماذج الأبطال والقديسين. ولكن غالبا ما ترى الروح القومية أنه فى سبيل ترسيخ ذاتها لابد أن تسعى للحصول على مصادرها فى التغيير من قلب هذا التراث نفسه. فغالبا ما يكون تراث الأمم مخزونا وفيرا من الخبرات ويمثل نقاط انطلاق متنوعة وخصبة لبدايات الثورة الجديدة.

ونخلص مما سبق، أنه رغم ظهور الاتجاهات التى تؤكد أهمية الثورة التقنية والاقتصادية من أجل تحقيق التغيير فى البنية السياسية والاجتماعية، فإنه لا يزال هناك أيضا التأكيد على أهمية التغيير الثقافى والتربوى من حيث أنهما يتيحان

للمثقفين فرصة تمكنهم من أن يصبحوا قادة مؤهلين للخروج بالمجتمع من الأزمة. والأمر اللافت للنظر، أن تخرج مثل هذه الدعوات من الصين نفسها مؤكدين على أهمية الدور الذى لعبه كونفوشيوس من أجل التغيير الثورى للمجتمع الصينى قديما. وإن العالم اليوم فى حاجة ماسة إلى كونفوشيوس جديد يرد للإنسان إنسانيته، ويحقق له وجوده الأخلاقى الذى سلبته إياه الرأسمالية بتأكيدها الدائم على الثورة، والشيوعية بتأكيدها على الماديات بينما أسقطت رفاهية الإنسان وسعادته من حسابها. وبذلك فإن أهمية كونفوشيوس ليست فقط فى كونه أعظم معلم أنجبته الصين ولكن أيضا تمثلت فى مدى الربط الذى أقامه بين تعاليمه وسعادة البشرية.

ومن خلال ما سبق يمكن أن ننتهى إلى القول بأن أهمية كونفوشيوس هى أهمية الاتجاه لدراسة الفكر الشرقى نفسه، باعتباره واحدا من أبرز مفكرى الإنسانية فى الشرق وفى الفكر الفلسفى بوجه عام. ولقد تمثلت هذه النزعة الإنسانية فى تصوره لما ينبغى أن يكون عليه المجتمع الصالح. وقد اشتمل هذا التصور على ثلاث محاور هى فى الحقيقة الدعائم الأساسية لفكرة اليوتوبى، وهى الأخلاق والتربية والسياسة.



الفصل الأول

مصادر فلسفة كونفوشيوس التاريخية والتراثية



أولا:- الأوضاع السياسية والاجتماعية للصين.

إن الفكر البشرى لا ينفصل عن الواقع الاجتماعى الذى نشأ فيه، فهناك علاقة جدلية بين الأبنية والمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية من ناحية، ونسق القيم السائد فى المجتمع من ناحية أخرى. فالتحولات الاجتماعية والسياسية، يواكبها تحول فى الجوانب الفكرية والثقافية. والمفكر ليس معزولا عن مجتمعه بل هو جزء من كيانه، وبذلك فإن معيار الأهمية التى يحظى بها مفكر ما فى تاريخ مجتمعه يكون بالقدر الذى جعله موصولا بقضايا مجتمعه بإسهامه الحقيقى فى حل مشاكله. ولذا فإن من الصعب تفسير ظهور كونفوشيوس فى تلك المرحلة التاريخية للصين تفسيرا كاملا دون فحص ظروف عصره وحياته، هذا الأمر الذى من شأنه أن يزيد من قدرتنا على فهم أعماله. وإذا كان بعض الباحثين قد أبدوا اهتماما بالغا للأساطير المحيطة بشخصيته وتعاليمه وجعلوا دراستها بمثابة خطوة أساسية فى سبيل فهم أفضل له، فإن الأمر الأهم لفهم جوهر تعاليمه هو إدراك الأوضاع الاجتماعية والسياسية التى أدت إلى خروج مثل هذه الأفكار الإصلاحية، التى حاول بها كونفوشيوس خلق نمط جديد للمجتمع تتجسد فيه كافة أشكال الحياة المثالية.

أ- الحضارة الصينية وبداية التكوين:-

ولد كونفوشيوس عام ٥٥١ ق.م فى مقاطعة "لو" تلك المقاطعة التى أسست على أنها أحد مراكز الثقافة الصينية من بين العديد من المقاطعات الإقطاعية آنذاك، وقد حمتها الجبال بممراتها المنيعة ضد هجوم الجيران، سواء المقاطعات الأخرى المجاورة، أو القبائل البربرية التى تقيم على الحدود.[1] فكان موقعها الجغرافى وثرواتها الطبيعية من العوامل التى جعلتها أكثر المناطق استقرارا من الناحية الأمنية وانتعاشا من الناحية الاقتصادية، الأمر الذى مهد الطريق أمامها لتكون حافلة بالعديد من الاتجاهات الفكرية، ولأن تنشأ فيها العديد من دور الكتب التى تضم كنوز التراث الصينى. وبهذا يكون كونفوشيوس قد ولد فى وقت كان الشعب

(1) Chang Chi – Yun, Life of Confucius, [China Academy, 1971] P. 5.

الصينى يتمتع بحياة منظمة من الناحية السياسية والاجتماعية فى أغلب الأحيان باستثناء بعض الفترات التى تعرضت فيها الصين للعديد من الغزوات وحكمت من جانب العديد من الأسر الأجنبية، إلا أنها كانت دائما تتمكن من فرض حضاراتها على الغزاة البرابرة بل وتمتصهم وتعيد تشكيل تفكيرهم الخاص.(١)

إن تاريخ الصين الأقدم حدد على أنه يبدأ من عام ٢٢٥٥ ق.م، إلا أنه عادة ما يبدأ التاريخ الصينى بذكر أسرة "هسيا" التى يرجع تاريخها التقليدى إلى عام ٢٢٧٥-١٧٦٦ ق.م - بزعامة الإمبراطور المؤسس "يو"، وقد سبق هذه الأسرة من يمكن تسميتهم بالحكام الأباطرة وأنصاف الآلهة الذين أعطوا للصينيين لغتهم وعاداتهم، وابتكاراتهم الضخمة، وسائر أساليب الحياة.(٢)

وقد اعتبر كونفوشيوس هؤلاء الأباطرة أبطال عصور الماضى المجيد. إلا أن تلك الفترة اختلط فيها التاريخ بالأسطورة فى الوقت الذى غاب فيه التمحيص التاريخى الحق. لذلك فإن المعرفة المؤكدة بالتاريخ الصينى تبدأ بدولة أو أسرة "Shang" فى عام ١٧٦٥-١١٢٣ ق.م، وقد اتخذت أسرة شانج لها عدة عواصم قبل أن تستقر أخيرا فى مدينة "Honan".(٣)

وأصل أسرة شانج غامض، ويبدو أن أجدادهم وصلوا للصين من الشمال الغربى، ولعل هذا الأمر شائع فى الصين القديمة وليس فقط قصرا على تلك الأسرة.(٤) فالصين بمساحتها الشاسعة لم تكن تحتوى شعبا واحدا متجانسا فكريا وأنثروبولوجيا،وقد دفع هذا الكثيرين إلى اعتبار الصين من هذه الناحية ليست أمة واحدة وإنما أمم متعددة وخليط من أجناس مختلفة الأصول، متباينة اللغات، وغالبا لا تعرف أصول هذه الأجناس ولا من أين جاءت. ورغم هذا التنوع الجنسى

(1) Ralph Linon, The tree of culture [New York, Alfred Knopf, 1959] Ch. XXXVI, P. 520.
(2) Howard Smith, Confucius [Charles Scribner's Sons, New York, 1973], P. 23.
(3) H.G. Creel, Confucius and Chinese Way [Harper Brothers, New York, 1949], Ch. 3, P.12.
(4) Ralph Linton, Op. Cit., P. 535.

استطاعت الصين بمرور الوقت أن تعمل على تكوين شعب واحد ذى هوية واحدة وكيان متجانس. ومن خلال العديد من الوثائق والاكتشافات الأثرية يتضح أنها كانت تمثل حضارة متقدمة على نحو ملحوظ، فقد تكونت من طبقة أرستقراطية حاكمة، وأسر نبيلة، وكان لهم أتباعهم الذين اعترفوا بسيادة مطلقة وسلطة عليا للملك القائم بهذه الأسرة. وكان هذا المجتمع الذى تحكمه هذه الطبقة الأرستقراطية مكونا من طبقة الخاضعين لهؤلاء السادة والمرتبطين بالأرض كالأرقاء، أو من رعاة الماشية، أو من خدم المنازل ... إلخ. وكانت الطبقات العليا فى المجتمع هى حاملة لواء الثقافة التى كانت متمثلة فى العلوم أو الفنون الستة التى تشكل أهم ما أبدعته العقلية الصينية.

واستطاعت أسرة شانج أن توحد القبائل المفككة المستقلة فى الحكم آنذاك والتى كانت تعيش فى حوض النهر الأصفر تحت رئاسة واحدة، وبمرور الوقت وبواسطة العمل الجماعى تم السيطرة على مساحات كبيرة من الأرض، إلا أنهم كانوا دائما فى حرب ضد القبائل غير الصينية المحيطة بهم. لذلك لجأوا إلى تدعيم نفوذهم بكل الوسائل، فلجأوا إلى توسيع رقعة الأرض الزراعية بإزالة الغابات، وتجفيف المستنقعات، والسيطرة على الأنهار، ووضع نظام للرى.(1) وقد عمل ذوو النفوذ على تقوية أساليب الدولة القهرية وتدعيمها لتحقيق مصالحهم الخاصة، وكان لجهود العبيد الشاقة دور بالغ الأهمية فى دفع حركة التطور الاقتصادى والثقافى. وفى ظل هذا المجتمع العبودى لم يستول الأرستقراطيون على وسائل الإنتاج فحسب بل استحوذوا على الأيدى العاملة المستعبدة وكان العبيد يجابهون هذا الاضطهاد البشع بالإهمال المقصود فى العمل، وتخريب أدوات الإنتاج، والقيام بالعديد من الانتفاضات التى أضعفت فى النهاية نفوذ هذه الأسرة. (٢)

ولقد أظهرت الاكتشافات الأثرية أنه بمجىء القرنين الثالث عشر والرابع عشر قبل الميلاد كانت العناصر المميزة للحضارة الصينية فى تطور التكوين، هذه العناصر التى قدر لها أن تكون بعد ذلك جزءاً محوريا من الإرث الذى وصل إلى

---

(1) Howard Smith, Op. Cit., P.23.

(٢) تاريخ الصين، مجلة بناء الصين بكين، سلسلة كتب "سور الصين العظيم" ١٩٨٦ ص١٣.

كونفوشيوس قد كانت ثقافة أسرة شانج ذات نزعة دينية قوية، وتوجيهه سحرى، إلا أنها خالية من أى نزعة للتصوف. فقد كانت كل قرية تؤدى طقوسها السنوية بما فيها عبادة الأجداد، كما يؤدى نبلاء كل منطقة طقوسهم من أجل صالح المقاطعة، وكان لكل مقاطعة سلسلة مختلفة من الآلهة الثانوية، وفى القمة يوجد الإمبراطور الذى تنحصر مهامه الدينية فى تقديم الطقوس لكبار الآلهة، وعلى وجه الخصوص للكائنات السماوية التى تعمل لصالح الدولة كلها. (1)

ولكى ينجز النبلاء واجبهم على الوجه الأكمل كان لابد لهم من الحصول على مقدار محدد من الثقافة، وكان منهم من يدعى تأليف بعض المخطوطات. وربما كانت هناك طبقة من الموظفين الكتبة تقوم بتأليف الكتب للنبلاء، كما تقوم أيضا بتسجيل أعمال النبلاء العظيمة. وفى حوالى عام ١١٢٢ ق.م، أى ٥٠٠ عام قبل ميلاد كونفوشيوس، حدث أن تعاهدت قبيلة قوية تقطن فى الغرب تدعى "تشو" على ولائها لأسرة شانج القائمة آنذاك. إلا أن هذه القبيلة المكونة من اندماج رجال القبائل الهمجية قد استوطنت فى وادى "Wei" وازدادت فى النمو بالتدريج اقتصاديا وعسكريا، وقد مكنهم هذا من الاستيلاء على أغلبية القبائل الصينية المجاورة لهم، وكان لابد لهم من مواجهة أسيادهم فى حروب مريرة. وشب صراع طويل ظل بدون حسم، ولكن فى النهاية تمكنت هذه القبائل من الإطاحة بآخر ملوك أسرة شانج، وتأسيس أسرة جديدة. اتجهت للاستيلاء على جميع أجزاء الصين الشمالية بقيادة الملك "وو" "Wu" وأخيه "دوق تشو". (2)

ومع أسرة تشو الملكية أخذت الملامح الثقافية والاجتماعية للصين شكلها المستقر على مسرح التاريخ الحضارى للبشرية، وبذلك اتخذت الحضارة الصينية غالبية أشكالها المميزة لها فى تلك الفترة. وكانت جذور هذه الأشكال موجودة بالفعل فى عصر الأسر السابقة، ولكنها خلال عهد أسرة "تشو" أصبحت مندمجة فى كل متماسك.

---

(1) Ralph Linton, Op. Cit., P.535.

(2) Smith, Op. Cit., P. 28.

ب- أسرة "تشو" وعصر الاستنارة الفكرية:-

وتجمع قوائم الأسر الملكية عادة على أن زمن أسرة تشو يبدأ من عام ١١٢٢ ق.م إلى ٢٢١ ق.م رغم ما تخللها من فترات طويلة عانت فيها من التمزق والضعف وعدم الاستقرار المتمثل فى نقل العاصمة من ولاية إلى أخرى، وعلى الرغم من أن هؤلاء المنتصرين لم تكن لديهم ثقافة خاصة بهم مما جعلهم يقتبسون أنظمة أسرة شانج الثقافية، إلا أنهم تمكنوا من إدخال العديد من التطويرات التى كان لها أثر ملحوظ فى حياة مفكريها بما فيهم كونفوشيوس. وتصور الوثائق التاريخية هؤلاء الملوك على أنهم أفضل النماذج التى ينبغى أن يكون عليها الحكام، وبذلك يكون كونفوشيوس قد تربى فى ظل تلك المثالية التى اتصف بها كل من الملك "Wen" و "Wei" وأيضا "دوق تشو" الذى بموت أخيه الكبير لم يسع للاستيلاء على العرش لنفسه بل تصرف كوصى على ابن أخيه الصغير وحكم البلاد بيد من حديد، وبذلك برهن على أنه رجل ذو أخلاق سامية. ورغم أن "دوق تشو" عاش قبل كونفوشيوس بعدة قرون إلا أن هذا الأخير كان ينظر إليه ولفترة تشو المبكرة على أنها الفترة المثالية لوحدة الصين، ولإحلال العدل والسلام فيها وسيادة القيم الأخلاقية فى كل مجالات الحياة. ومما لا شك فيه أن تلك اليقظة للوعى الأخلاقى الذى ساد الفترة الأولى لحكم أسرة تشو قد نما نتيجة الحاجة الضرورية التى تبرر غزوها للأسرة السابقة.

كانت هذه الأسرة فى أشد الحاجة إلى استمالة الشعب، وكان من أهم الوسائل التى استخدمتها فى الدعاية أنها عملت على تصوير ملوك أسرة تشو وأنصارهم على أنهم يعملون لصالح الأمة، ويهدفون لتحرير الشعب من حكامهم الظالمين الفاسقين. ولكى يتقبل الشعب تلك الرواية لجأت أسرة تشو إلى ما يمكن أن يسمى برؤية جديدة لتاريخ الصين. فقد ادعوا أن كلا من أسرة "هسيا" وأسرة "شانج" اللتين سبقتا "تشو" كان لها فى البداية حكام صالحون، ولكن انتهى الأمر بصعود بعض الحكام غير المؤهلين لإدارة شئون البلاد.(1) ووفقا لمبدأ "التفويض الإلهى" شرعت السماء تبحث عن نبلاء جدد، لتفويضهم بإدارة شئون الشعب والبلاد، رحمة بهذا

---

(1) Creel, Confucius and Chinese Way Op. Cit., P. 13.

الشعب الذى عانى الكثير تحت قيادة أسرة شانج، وانتقاما من الإدارة الغاشمة. ويتضمن التفويض بالحكم سحب السلطة من تلك الإدارة والقيام بثورة للإطاحة بها، لتأسيس أسرة جديدة عادلة. (١) ومن هنا عرف تاريخ الصين لأول مرة نظرية "الثورة الحقة" لإصلاح الأوضاع، وهى نظرية ليست صحيحة فقط بل إنها واجب مقدس مفروض من السماء على عاتق أسرة جديدة.

ولكن كيف تتسلم الأسرة الجديدة التفويض ويحق لها القيام بالثورة؟

تبدأ الثورة بتذمر الشعب الواقع تحت الظلم، فتدرك السماء حقيقة الأمر الواقع على الأرض، فتأمر بسلطة جديدة، وملك جديد، وتمنحه الحق للإطاحة بالسلطة القائمة، وإحلال العدل والسلام على الأرض. فصوت الشعب هو صوت السماء، ودائما تأتى أوامر السماء معبرة عما يعتمل فى قلوب الجماهير.

"ما الذى تسمعه السماء؟ هو ما يسمعه عامة الشعب

ما الذى تراه السماء؟ هو الذى يراه عامة الشعب.

ما الذى تكرهه السماء؟ هو ما يكرهه الشعب" (٢)

وهكذا صور ملوك أسرة "تشو" أنفسهم على أنهم مجرد أدوات فى يد الإله الأعظم، فقد تسلموا منه هذا التفويض السماوى دون أن يكون لديهم القوة التى تتيح لهم أن يرفضوا قرار الإله الأعظم أو يعارضوه.(٣)

ولم تكن مهمة أسرة "تشو" تبرير الثورة على أسرة شانج فقط، بل كان عليهم أيضا إعادة بناء وتأسيس الأقاليم التى دمرت أثناء الحروب الطويلة مع "شانج". فكان لابد من تأمين البلاد من غزو القبائل المتربصة على الحدود وأيضا بقايا أسرة شانج. ومن أجل أن تنعم الأسرة بالاستقرار كان يلزم أن يدين الجميع بالولاء

(1) Wing – Tsitchan, A Source Book in Chinese Philosophy [Princeton University Press, New Jersy, 1964], P. 3.

(2) William Mcnaughton, The Confucian Vision [University of Mickigan Press, 1974], P. 34.

(3) Smith, Op. Cit., P. 31.

للإمبراطورية وللملك، فلجأوا لشتى الوسائل الممكنة لتحقيق ذلك، وعملوا على ربط الأسر النبيلة معا تحت سيطرة ملوك أسرة "تشو"، إذ كان من الصعب إدارة إمبراطورية بهذا الاتساع فى مركز واحد. ولقد كان غزو أسرة "تشو" "لشانج" يبشر بحلول فترة تمتد لمئات السنين تمثل تغيرا جذريا فى التاريخ الصينى.[1] سميت أسرة "تشو" فى أوائل حكمها أسرة "تشو الغربية" نسبة إلى موقع عاصمة الحكم، ولما كانت هذه الأسرة الجديدة تفرض سلطتها على عدد كبير من الإمارات، فقام الملك بتوزيع سلطة إدارتها على أفراد عائلته ووزرائه الذين أنعم عليهم بألقاب التشريف وكان على هؤلاء الأمراء إدارة تلك الإمارات نيابة عن الملك ويجبون له الأموال كما يمدونه بالجنود فى حالة الحرب.[2] ويبدو أن تلك الإقطاعيات كانت تتمتع بحكم سياسى مستقل ذاتيا، إلا أن قوة السلطة المركزية كانت تعتمد فى الأساس على شخصية الإمبراطور التى تتوقف عليها استمرارية السلطة المركزية أو ضياعها. وكانت الطبيعة الإقطاعية للتنظيم الاجتماعى الذى وضعه ملوك "تشو" وقد أعطى الفرصة لتجديد المقاطعات وتطويرها. كما أعطى للقائد سلطة تحديد طبيعة علاقته بسائر أفراد المقاطعة. وكان نظام الطبقات فى تشو الغربية مرتبطا بالنظام الأبوى للأسرة، حيث أنها قضت تماما على كل الآثار المتبقية للنظام الأموى، وجعلت سلطة قيادة الأسرة تنتقل من الأب إلى الابن الأكبر وليس الابنة كما كان سائدا من قبل. وقد أدى هذا النظام فى فترات الاضطراب إلى الصراع العنيف بين الأبناء على السلطة وما يستتبع ذلك من قتال وحروب.

أما المجتمع فى ظل حكم هذه الأسرة فقد قسم بشكل صارم إلى طبقات متدرجة فى شكل هرمى. وكانت أعلى الطبقات يحتلها أولئك النبلاء ذوو الاتصال المباشر بالملك من خلال حكمهم لكبرى الإقطاعيات الصينية. وتأتى بعد طبقة النبلاء، مجموعة من موظفى القصر والمديرين الذين يعتمدون مباشرة على الملك. تليهم طبقة كبيرة العدد، وهى البرجوازية التى نشأت نتيجة التطور الاقتصادى

(1) James Legge, The Religions of China [New York: Charles Scribner's Sons, 1981], P. 34.

(٢) تاريخ الصين، بناء الصين سبق ذكره، ص ١٤.

وتضم فئة التجار والحرفيين. أما الطبقة الدنيا فتضم القطاع العريض من الجماهير الكادحة.[1] وقد كانت الهوة بين النبلاء والعامة فى ازدياد مستمر فلم يكن ما يميز النبلاء عن العامة الثروة والجاه فقط، وإنما كانت لهم حصانة ضد قانون العقوبات.

وكان على طبقة الفلاحين فى بداية عهد الأسرة عبء دفع الضرائب الباهظة لإقامة القصور الفخمة وغيرها من المشروعات الحضارية، ولكن بمرور الوقت وباقتراب نهاية فترة "تشو الغربية" بدأت الحاجة إلى تجهيز الجيوش للانتفاع بها فى الحروب وبذلك زادت مسئولية الفلاحين تجاه الطبقات العليا. ورغم هذا الاستقرار الذى نعمت به المقاطعات، إلا أنه فى منتصف القرن الثامن قبل الميلاد بدأت الجوانب الاجتماعية والسياسية والاقتصادية تتجه نحو الانهيار التدريجى. حيث إن النبلاء لم يظلوا على نفس الوتيرة من التعاون والخضوع للسلطة المركزية فشبت بينهم الصراعات المتكررة، وأخذت أقوى المقاطعات فى ابتلاع جيرانها الضعفاء.[2] وفى عام ٧٧١ ق.م، أى ٢٢٠ سنة قبل ميلاد كونفوشيوس، اتحد بعض الزعماء الإقطاعيين مع القبائل الهمجية لغزو أسرة "تشو الغربية" التى قد وصلت إلى أضعف حالاتها. وقد تمكنوا من قتل آخر ملوك الأسرة إلا أن بعض الملوك المنتمين للأسرة تمكنوا من نقل العاصمة إلى الشرق معلنين بذلك بداية مرحلة جديدة للأسرة تسمى "تشو الشرقية" [3] وقد شهدت هذه الفترة تشييد العديد من القصور، وتنافس الأمراء فيما بينهم فى الترف وبعد الحياة المستقرة انقلبت الأحوال فأدى ازدياد الثروة إلى المبالغة فى الإسراف والترف، ففسدت الطبقة العليا وأضحت الحرب لها المكانة الأولى فى حياة الدولة. وانقسمت الإمبراطورية فى ذلك الوقت إلى عدد كبير من المقاطعات وصل إلى مائتى مقاطعة، ثم تقلص عددها فى عصر كونفوشيوس إلى خمس عشرة مقاطعة فى تنافس مستمر بحيث أصبح دور إمبراطور "تشو" فى هذا الوقت يشبه إلى حد ما إمبراطور الرومان فى

(1) Arther F. Wright, Confucianism and Chinese Civilization [Standford University press, California, 1959], P. VIII.
(2) Smith, Op. Cit., P. 34.
(3) Creel, Op. Cit, P. 14.

العصور الوسطى الأوروبية.[1] حيث حددت سلطته السياسية وقصرت سيطرته على دولة واحدة، وانحصر دخله فى الضرائب التى يدفعها له الفلاحون.

وتغيرت الحدود الخاصة بالمقاطعات ما بين بداية فترة "تشو الشرقية" ٧٧٠ق.م وميلاد كونفوشيوس عام ٥٥١ ق.م، ظهرت أقاليم واختفت أخرى وظهر على مسرح الأحداث خلال هذه الفترة ثلاث إقطاعيات كان بينهم صراع مرير مقاطعة "Ch in" فى الشمال الغربى ومقاطعة "Cg u" فى الجنوب ومقاطعة "Chi" فى الشمال. وكانت المقاطعة الأخيرة هى أقوى المقاطعات الثلاث لما تتمتع به من قوة شخصية دوقها "هوان" الذى حل محل الملك، وبعد وفاته عام ٦٤٣ ق.م تنافس أبناؤه على العرش فى حرب دامية.[2] وكانت أسعد المقاطعات فى تلك الفترة هى الصغرى التى كانت بعيدة عن المركز ولكن بتدهور الأمور تغير الحال واضطرت فى معظم الأحوال لمناصرة مقاطعة ضد أخرى. وكانت جيوش المقاطعات الكبيرة لا تتصارع مع بعضها البعض فقط بل أيضا تعاقب المقاطعات الأخرى المرتدة وتجبرها على الدخول معها فى معاهدات تدين لها بالولاء. وكانت تلك المعاهدات تتم فى احتفال دينى مقدس وتكتب بدماء الذبائح خلال تقديم القرابين، وعلى كل حاكم مشترك فى المعاهدة أن يقرأها جهارا، ثم يلوث شفتيه بدماء الضحية وتدفن نسخة مع الضحية من أجل أن تعمل الأرواح على تدعيم شروط المعاهدة. وكان لابد لكل معاهدة من خاتمة يتم التعرض فيها للعقوبات التى تقع على من ينقض شروط المعاهدة أو يخل بها.

ورغم هذا القالب الدينى المقدس الذى يتم من خلاله صياغة المعاهدات نجد أنه لا يكاد تمر بضعة شهور إلا وتنقض المعاهدة ليتحول الولاء إلى جهة أخرى، ويتم عقد معاهدة جديدة. وقد كان لهذا الوضع تأثير هام على تفكير الرجال فقد أدى أولا دخول المقاطعات فى معاهدات ذات شروط صارمة تجعلها قابلة لأن تنقض عند أول فرصة دون خشية عقاب الأرواح الحامية، إلى أن تنمو خلال هذه الفترة نزعة شكية فيما يتعلق بالاعتقاد فى فاعلية تلك الأرواح بل إن الأمر قد وصل إلى

(1) Smith, Op. Cit., P. 36.
(2) Creel, Op. Cit., P. 16.

الشك فى الإله الأعلى.[1] كما ترتب ثانيا على الانهيار فى مجـال الديـن أيضـا تصدع الأسس ومرتكزات القيم الأخلاقية داخل المجتمع. وبذلـك أصبحـت القـوة والحرب، والاغتصاب، والمؤامرات العائلية داخل الأقاليم المختلفة أمرا طبيعيا بـل كانت معيار الصواب والخطأ.[2]

ولقد قضى كونفوشيوس حياته فى الجزء الأخير للفترة المعروفة بـ "الربيـع والخريف" والتى بدأت حوالى ٢٠٠ سنة قبل ميلاده، حيث كانت البلاد فـى حالـة اضطراب دائم والسلطة فى تغير مستمر. وعلى الرغم من ظهور بعض المحاولات لتهدئة الموقف إلا أنه سرعان ما كان يتم إجهاضها. وبذلك فقد وصلت الصين فـى عصر كونفوشيوس إلى مفترق الطرق، ورغم هذا اللجوء المستمر للسماء وتأديـة الفروض الطقسية بدت السماء وكأنها غير مكترثة بما يحدث علـى الأرض. فلـم تقدم المساعدة لأحد، فبدأت فى السقوط عن عرشها بوصفها سند للرعية ومنتقمـة من الأسر الظالمة.

ورغم ما تعرضت له البلاد من اضطراب وتمزق، إلا أن هذه المرحلة تعـد من الناحية الفكرية من أزهى المراحل، فكانت زاخرة بالتيارات الفكريـة العديـدة. وقد تم مع هذا النشاط الفكرى تفجير طاقات الشعب الصينى الإبداعية. فقـد ظـهر آلاف الأساتذة والمدارس الفكرية فى القرن السادس والخامس قبل الميـلاد وسـط الفوضى اللاأخلاقية وأخذوا يجوبون البلاد طولا وعرضـا يعرضـون خدماتـهم الفكرية على مختلف الحكام. فظهرت النزعة المحافظة، التى تناصر النظم القديمـة والتى تحتل فى قلوب الناس مكانة كبيرة. وكان هناك تيار آخر ينتقد هـذه السـنن ويحاول إحلال سنن جديدة. فظهر "لاوتزو" مؤسس التاوية وكونفوشيوس مؤسـس الكونفوشية، وغيرهما من المدارس الفكرية التى ظهرت كرد فعل لأحداث القـرن الخامس والسادس وكمحاولة لتقليص الأزمة وتخفيف المعاناة.

جـ- حياة كونفوشيوس وتطوره الفكرى:-

ولد كونفوشيوس فى ظل هذه الأحداث الجسام التى عاشتها مقاطعـة "لـو"

(1) H.G. Creel, Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-Tung [New American Library, New York, 1953], P. 27.

(2) Creel, Confucius and Chinese Way, Op. Cit., P. 17.

ورغم أن التاريخ يذكر لنا أنه من أسرة نبيلة إلا أنها فقدت امتيازاتها أثناء الحروب، ومما زاد من قسوة الظروف موت والده وهو مازال في مهده الأمر الذي ترتب عليه أن ينشأ في ظروف متعثرة. وكان عليه منذ نعومة أظافره أن يتولى رعاية نفسه مما أدى إلى خروجه للعمل في سن مبكر وقد عمل في العديد من الأعمال المتواضعة والتي بالطبع أكسبته مهارات عديدة. وقد أيقن أنه في ظل هذه الظروف السياسية لا مخرج له ولا لشعب أمته من هذه الفوضى إلا بالعلم. فحرص على تهذيب وتثقيف ذاته بالفنون الكلاسيكية السائدة والتي كانت تمثل الإرث الخاص بطبقة النبلاء وحدها. [1] فعين في وظائف عديدة داخل مقاطعته، ومن أكثر الأعمال التي كان لها تأثير كبير عليه عمله في مخازن القصور التي يتم فيها حفظ المخطوطات والوثائق التاريخية وقد أتاح له ذلك فرصة الاطلاع على الكثير من تراث شعبه. وقد واصل طلب العلم حتى بلغ الثلاثين من عمره، عندئذ شعر وكأنه يقف على أرض ثابتة. وفي هذه المرحلة بدأ يتجول خارج مقاطعته حيث إنه كان شديد الطموح نحو إصلاح الأوضاع القائمة بعد الانتهاء من سنوات الدراسة. وقد رأى أنه في الإمكان الوصول إلى تحقيق نموذج الحكومة الصالحة في الواقع وذلك باتباع تعاليمه، إلا أنه قد أدرك أن ذلك لن يتحقق بدون توليه منصب سياسي شامخ يتمكن من خلاله من إخراج تعاليمه إلى حيز التنفيذ. ولعل هذا كان من أهم الأسباب التي دفعته إلى التجول بين المقاطعات المختلفة بحثا عن الحاكم الذي يمنحه المنصب لإصلاح المجتمع. وكانت رحلاته دائما تواجه بالفشل، فقد كانت المناصب الهامة آنذاك وقفا على أعضاء الطبقات الأرستقراطية.

وفي عام ٥١٧ ق.م شغلت عائلة "Shu" منصب رئيس وزراء "لو" وكانت السلطة الفعلية في يد شيخ قبيلة أسرة "Chi Sun" الذي كانت له السيطرة الكاملة على الحكم، فتحول الدوق في يده إلى دمية. وقد وقع عديد من الصراعات والمحاولات الدامية للتخلص من شيخ القبيلة وسحب السلطة منه إلا أنها باءت بالفشل. وقد دفع ذلك كونفوشيوس للخروج من مقاطعته والذهاب إلى مقاطعة تدعى "تشو" لدراسة الطقوس والحصول على مزيد من المعرفة، ويروى أنه اتصل

(1) Chu Chai and Winberg Chai, Confucianism [Barron's Educational Series, New York, 1973], P. 29.

"بلاوتزو" ليلتمس منه المعرفة. ويقال إن كل ما أعطاه له "لاوتزو" مجرد نصيحة قال فيها: "إن الأغنياء عادة ما يهدون الناس المال أما أنا فسوف أمنحك نصيحة: غالبا ما يكون الرجل البارع حسن التفكير في خطر طوال حياته لأنه ينقد الناس. ودائما يكون الرجل المثقف في صراع ويخاطر بنفسه لأنه يسعى لإصلاح الآخرين".(١)

غادر كونفوشيوس مدينة "لاوتزو" عائدا إلى مسقط رأسه، وقد بدأ يمارس مهنة التدريس وأخذ عدد تلاميذه في الازدياد يوما بعد يوم، وبدأت شهرته تجذب أهالي المناطق البعيدة. ولم تكن مهنة التدريس في ذلك الوقت هي هدفه أو عمله الوحيد، وإنما كان يعمل مستشارا للأفراد الذين يطلبون منه النصيحة فيما يقابلونه من صعاب سياسية. وفي عام ٥٠٩ ق.م عرض الدوق "تانج" Ting على كونفوشيوس أن يعمل قاضيا لمدينة "لو" وبعد مرور سنة أصبحت المدينة فاضلة. وترتب على ذلك أن رقي إلى إحدى وظائف الأشغال العامة وقد أتاح ذلك لعدد كبير من تلاميذه فرصة الحصول على منصب مهم في ذلك الوقت. أقلق هذا الوضع الولايات المجاورة. وأدركت أن مثل هذا الوضع يشكل خطرا عليها، لذلك دبرت المكائد لصرف دوق "لو" ووزرائه عن أعمالهم حتى تضعف بذلك المقاطعة، ويعم فيها الفساد كسابق عهدها. فأرسلت إلى الدوق بعثة مكونة من عدد وفير من الفتيات الجميلات وانهمك الدوق، ووزراؤه في الاستمتاع برقص الفتيات، وقد حاول كونفوشيوس توجيه نظر الدوق إلى هذا الخطر ولكن دون جدوى.(٢) وقد ترك كونفوشيوس المنصب عام ٤٩٦ تاركا معه "لو" لمدة أربعة عشر عاما قضاها في التجول بين المقاطعات. وقد مر خلال هذه الفترة بمقاطعات عديدة، وأصابه الكثير من الفشل والإحباط. فذهب إلى ولاية "ووي" ثم إلى "تشي إن" ثم إلى "بو" وعاد مرة أخرى إلى "ووي". وأثناء خدمته في تلك المقاطعة، خرج يوما يتجول مع الملكة في أنحاء المقاطعة، فاندهش لانجذاب الجماهير نحو الملكة متجاهلين إياه

---

(1) Lin Yu Tang, The Wisdom of Confucius, [The illustrated modern library, 1938], P. 52.

(2) Smith, Op. Cit., P. 50.

فقال: "لم أر شعبا يعجب بالمرأة الجميلة أكثر من الفضيلة مثل هذا الشعب".[1] ثم ترك ولاية "ووى" على أثر رسالة عاجلة جاءته من "لو" تطلب عودته، وقد عاد فى العام الحادى عشر لحكم الدوق Ai وفى عام ٤٨٢ ق.م قتل أحد موظفى الدوق سيدة وطلب كونفوشيوس من الدوق معاقبة الجانى، ولكنه لم يستجب لذلك. وقام فى نفس الوقت بفرض ضرائب باهظة على الشعب، وعندئذ قرر الاعتزال من منصبه، بل أحجم عن التفكير فى الالتحاق بأى منصب آخر. وبذلك انعزل عن الحياة السياسية لمجتمعه بحصر نفسه فى مجال التعليم. لكن فى حقيقة الأمر سنجد أنه باتجاهه إلى العمل مربيا لم يعتزل الحياة السياسية بكافة أنماطها، وإنما كان هذا ممارسة لدور فعال فى المجتمع بشكل آخر. فقضى بقية حياته يعلم تلاميذه ويلقنهم تعاليمه الأخلاقية والسياسية، آملا أن يخرج للواقع جيلا من الشباب الواعى المثقف الذى قد يكون له حظ أوفر منه فى الحصول على منصب داخل الحكومة يمكنهم من تحقيق تعاليمه التى لم يتيسر له تحقيقها نظرا لظروف العصر. وإذا كان قد عانى فى طفولته من الفقر والحاجة فقد دفعه هذا الاتجاه نحو العامة ومعرفة ما يعانى منه الشعب من ظلم، لذلك لم يمنع أحدا من الالتحاق بمدرسته خصوصا إذا توفرت فيهم الاستعدادات الجيدة.

وبعد حياة حافلة بالكفاح والجهاد من أجل نشر العلم والوعى فى المجتمع الصينى، مات كونفوشيوس عام ٤٧٩ ق.م، وقد نال بعد وفاته شهرة واهتماما أكثر مما شهده فى حياته، فقد خرجت تعاليمه إلى حيز الوجود وكشف عنها النقاب، بعد أن وصل عدد كبير من تلاميذه لمناصب عالية مكنتهم من تنفيذ تعاليمه. ولقد تحولت أفكار كونفوشيوس مع تلاميذه إلى أيديولوجية ذات نفوذ وهيمنة على الفكر الصينى فى مختلف مجالاته السياسية والاجتماعية، فقد جاءت الكونفوشية محملة بالعديد من المعالم المميزة لها، والتى أكسبتها السيادة على سائر الاتجاهات الفكرية آنذاك، ومن أهم تلك المعالم أنها تتميز بقدرتها على التكيف مع الظروف المتنوعة، وقدرتها العالية لجذب كل ما هو جديد على الساحة. وبذلك أصبحت الكونفوشية هى المخزن الثرى لخبرات الشعب الصينى. فالفضائل التى نادى بها كونفوشيوس كانت

(1) Lin Yu Tang, Op. Cit., P. 63.

لها جذورها فى المجتمع الصينى القديم. وهذا ما جعلها تسيطر على الفكر الصينى لمدة ألفى سنة صبغت خلالها الشخصية القومية، وساهمت فى استمرارية الحضارة الصينية القديمة.

ولذلك ظهر حوار طويل حول ما إذا كانت الكونفوشية هى التى صاغت الشخصية الصينية بالصورة التى عليها الآن أم أن الروح الصينية هى التى خلقت الكونفوشية؟ وقد أثبت الواقع التاريخى أن الصينى قد يدين بالبوذية أو المسيحية أو التاوية أو الإسلام، ولكن تظل التعاليم الكونفوشية مترسبة فى أعماقه. لذلك فقد أصبح كونفوشيوس شخصية رئيسية داخل تاريخ الحضارة الصينية، حيث أنه نقل إلى الأجيال الحديثة جوهر الفلسفة الصينية القديمة وصاغها بشكل حدد به أبعاد تراث الأمة الصينية عبر التاريخ.

كان مجرى حياة الحكيم متمركزاً حول ثلاث قضايا رئيسية هى: السعى للخدمة فى الحكومة من أجل إصلاح الفرد والمجتمع، وتعليم الشباب كبديل لمبدأ الثورة، ونقل التراث الثقافى للأمة الصينية بصيغة سهلة ومبسطة للأجيال القادمة.

ثانيا: التراث الفكرى للصين قبل كونفوشيوس:

إن ولع كونفوشيوس وتعلقه الشديد بحضارة العصر الذهنى القديم جعله يتعمق فى الدراسة والبحث ليس بهدف تأمل جوانب الازدهار فيها بل بهدف تحرير هذا التراث الثقافى. لذلك سعى لجمع هذا التراث سواء المدون أو غير المدون. وقد ساعده على ذلك وجوده فى مقاطعة "لو" التى كانت مركزا حضاريا فى ذلك الوقت، وأيضا زيارته إلى العاصمة "تشو" للحصول على أغلبية السجلات والوثائق والمخطوطات الملكية التى كانت محفوظة فى القصور الإقطاعية ومعابد الأجداد. وبذلك فقد أتيح له عن قرب فحص تلك المصادر غير المتاحة للعامة ودراستها.

لم تكن الكتب موجودة بمعناها المعاصر ومعروفة، وبالتالى يعد كونفوشيوس أول مصنف صينى قام بإخراج المادة القديمة فى صياغة جديدة ضمن بها استمراريتها فى أيدى الشباب وعقولهم. ولذلك فإن إسهام كونفوشيوس فى الأدب الصينى والحضارة بشكل عام ليس فيه أية مغالاة، فكان الشعر والطقوس الدينية

والأغانى علوما متداولة لفترة طويلة قبل عصـــر كونفوشـيوس ونظـرا لقدمـها أصبحت أسماء مؤلفيها مجهولة. ولقد كان الدور الذى قام به كونفوشيوس لإعـادة صياغتها قد أدى بالكثيرين إلى اعتباره المؤلف الحقيقى والمنتج لـها. لقـد نشـأ كونفوشيوس فى ظل قدسية التراث القومى لأمته، هذه القداسة التى حالت بـالطبع دون أية محاولة لنقد هذا التراث، ولكنه سعى لكى يضع له الإطـار والتغيـيرات الواجبة لكى تسير الحضارة الصينية فى الاتجاه الذى اعتقد بضرورة أن تسير فيـه. ومن هنا فلابد لدراسة فكر كونفوشيوس من التعرف على مصدر أفكاره. ويمكننـا القول بأن هناك بعض العناصر التى ساهمت فى تشكيل جوهر تعليمه وهى:

أ- الدين الإلهى:

ساد الاعتقاد فى العصور الأولى من تطور البشرية أن الظواهـر الطبيعيـة والأوضاع البشرية تقع جميعها تحت سيطرة إلهية، وقوة خارقة للطبيعـة. وبذلـك ساد الاعتقاد بوجود الأرواح التى من شأنها أن تمنح البشرية السعادة، وأن تتلقـى القرابين، وأن تندمج مع الكائنات البشرية. وقد أدى ذلك إلى الربـط بيـن أفعـال الأرواح وسلوك البشر. ومن المؤسف أن المعروف عن ديانة الفلاحين قليل، حيـث كان اهتمامهم الرئيسى منصبا على الزراعة وتربية الحيوانات، ولذلك عبدوا كـل الأرواح التى اعتقدوا أن فى إمكانها مساعدتهم. وقد كانت الطبقـة الأرسـتقراطية تشارك الفلاحين فى اعتقاداتهم الروحية بوجود أرواح منظمة للكون. فكان من أهـم المناصب التى يشغلها النبيل هى الإشراف على الاحتفـالات والشـعائر الدينيـة. وكانت تساعد الملك فى إنجاز وظائفه الدينية مجموعة من الموظفين المؤهلين ذوى المناصب العليا. كان واجبهم تسجيل الحوادث الهامة فى مجال الإنسانيات والطبيعة وتفسيرهما، وهى الأحداث التى يعتقد أنها تقع على عاتق الحكومة بشـكل مباشـر والتى تعد بشائر أو تحذيرات من العالم الروحى الأعلى. فكان الملك يقـوم بـأداء الوظائف الدينية الهامة التى كان يعتقد أنها أساس رفاهية الدولة وكان علـى كـل حاكم إقليمى أيضا تأدية الشعائر المطلوبة نيابة عن الأقاليم التى يحكمـها، وبـهذا يمكنهم الاطمئنان على غزارة المحاصيل والماشية، واتساق الفصـول، وانسـجام الثالوث السماء والأرض والإنسان. ولقد كانت الطقوس الرمزية والموسمية التـى

يؤديها الملك بالنيابة عن الأرض وسكانها هى النموذج السائد للعبادات المؤداة. وبذلك كانت عبادة الإله أساس تحقيق سعادة الإنسان الصينى بل واستمرارية الأسرة الحاكمة.[١] وكان كبير الآلهة يدعى "شانج تى" "Shang Ti" ويبدو أنه يمثل لديهم الجد المؤسس لسلالتهم وارثهم. وكان يعتقد أن جميع الأسر النبيلة قد انحدرت بطريقة ما من الإله الأعلى، ولكن الملك الوحيد الذى ينحدر بشكل مباشر من الإله. فالدولة تنعم بالازدهار لأنها تقع تحت حماية الجد الأول المقدس الذى صعد إلى أعلى ليصبح الإله الأعلى. وعندما يموت الملك فإنه يصعد وحده للسماء بجده الأعلى. بينما يحل ابنه الأكبر محله باعتباره أكبر مسئول لتقديم القرابين الرئيسية فى عبادة الأجداد. ولما كان "شانج تى" هو الإله الأعلى الذى يحكم أرضه وشعبه مراعيا نظام الكون، فإن على الشعب أن ينشد رضى الإله فى جميع الحالات ويتجه إليه طالبا المساعدة والإرشاد.[٢] وبذلك ارتبطت القوى السياسية بالقوى الروحية، كما حرصت الحكومة على المحافظة على العلاقات الطيبة مع تلك القوى الروحية التى تسيطر على زمام الحكم فى الكون وفى كل شئون الحياة على الأرض. ونتيجة لهذا الارتباط كان معبد الأجداد الملحق بالقصر الملكى هو أهم مبنى فى الصين، حيث كانت أسلحة الحروب تخزن فيه. وعندما كان الملك يشرع فى القيام بحملة تأديبية للمتمردين والغزاة، فإنه كان يبدأ أولا بتقديم القرابين إلى أجداده فى هذا المعبد، ويعلن لهم أخطاءه. ويبدو لنا من خلال ما سبق أن صعود الملك إلى العرش وتسلمه مبدأ الحكم، كان يستمد من عطف أجداده عليه، وكان لابد للصعود إلى العرش من سند شرعى، ويستمد هذا السند من أن لهذا النبيل أجداد فى السماء يساندونه طبقا لمراكزهم فى السماء. لذلك كانت الاحتفالات الدينية للأجداد جوهرية وذات انتشار واسع بوصفها أساس عقائدى فى ديانة تلك

(١) لقد كانت عبادة الآلهة وتأليه الأجداد وتالأجداد من الأمور التى يتم أداؤها من جانب من بيدهم مقاليد السلطة السياسية وبذلك لم تتح فى الصين أية فرصة لنشأة طبقة للكهنة تعمل بمرور الوقت كمنافس على السلطة. انظر:

Max Wcbcr, The Religion of China. Confucianism and Taosim [The Freepress, New York, 1951], P. 143.

(2) Chu Chai and Winberg Chai, Op. Cit., P. 20.

الفترة من تاريخ الصين. بل إن الاستخفاف بها أو إنجازها بطريقة غير لائقة من شأنه أن يجلب الكوارث.

ب- من الإلهيات إلى الإنسانيات:

وقد تطورت المعتقدات الدينية التي كانت سائدة لدى شعب "شانج" في عهد أسرة "تشو". وظل الإيمان بوجود الآلهة والأرواح قائما ولكن لم يعد شعور الإنسان بهما منحصرا في الخوف والرهبة، بل أضافت إليه "تشو" كثيرا من التفسيرات الإنسانية.

ولعل من أول الأسباب التي أدت إلى ذلك فقدان الثقة بقيمة الآلهة وقدرتها على حل أزمات المجتمع البشرى والقضاء على التوترات والاضطرابات التي تعاني منها العامة خلال هذه الفترة. وكانت هناك أسباب أخرى أدت إلى هذا التطور من أهمها الرؤية الجديدة التي وضعها مؤسسو "تشو" لإثبات شرعيتهم في الحكم من أجل اكتساب تأييد الشعب لهم. فقد كان لمفهوم التفويض السمائى الذي دعم العقيدة السياسية لشعب "تشو"، وادعاءهم الثورة المؤيدة من جانب السماء، دور كبير في هذا التطور الذي حدث للعقيدة الصينية. (1)

لقد أصبح الحاكم ـ بناء على مبدأ التفويض ـ هو النائب البديل للإله على سطح الأرض والمسئول مسئولية كاملة عن أعماله. وبذلك أصبح الإله مهتما بأعمال الإنسان نفسه وليس بما يقدم إليه من كثرة القرابين والأضحيات فأعمال الإنسان هي مصدر التفويض الذي يمنح أو يحجب عن الأسرة. (2) بما أن الإله هو الذي أمر بتعيين الأسرة الحاكمة لخدمة الشعب وتحقيق العدالة فإن الواجب الأول والأساسي للحاكم العمل على سعادة شعبه والابتعاد عن الظلم حتى يضمن بقاء التفويض في يده. وإن إهمال الحاكم في أداء ما هو مفروض عليه أمر يغضب الإله، ويتمثل هذا الغضب في إنزال الكوارث الطبيعية وفوق كل هذا في تمرد الشعب على الحاكم. وفي النهاية يسحب التفويض من هذا الحاكم ومن أسرته

---

(1) William Mnaughton, Op. Cit., P. 5.

(2) Smith, Op. Cit., P. 31.

ويمنح لملك جديد تكون مهمته الأولى الإطاحة بالحكم الحالى والعمل على سعادة الشعب.[1]

ويبدو لنا من خلال ما سبق أن تلك المبادئ التى عملت أسرة "تشو" على تنشيئها جعلت السلطة السياسية فى يد السماء، التى تحكم الأرض عن طريق هذا الوسيط الحاكم - الذى يتم تعيينه من جانبها ليحكم الأرض وفقا لتفويضها. وبذلك فإن الولاء الدينى للشعب الصينى مع أسرة "تشو" لم يعد مجرد أداء للشعائر والطقوس، وإنما أصبح إدراكا للقواعد الأخلاقية، لأن السماء قد أصبحت القوى الكونية المسئولة عن الأخلاق، فلن يسقط العقاب لإهمال الطقوس بل للابتعاد عن العدل والحق والسلام.

وبذلك أصبحت الفلسفة الصينية فى عهد "تشو"، ولا سيما مع كونفوشيوس ذات طابع إنسانى. لقد كان الإسهام العظيم فى تلك الفترة هو العمل على تحويل المعتقدات الدينية وممارسة الطقوس إلى نظام كونى للأخلاق. ولم تكن سيادة النزعة الإنسانية تعنى إنكار وجود القوى الكونية وسيطرتها ولكن جاءت هذه النزعة ردا على ضآلة مركز الإنسان، فكان يلزم إفساح مكان له للتأكيد على وجوده وإنسانيته والعلاقة المتبادلة بينه وبين الطبيعة. "إن شعب "شانج" يحترم الكائنات الروحية. وشعب "تشو" يحترم القرابين الممنوحة للأحياء. إنهم يخدمون الأرواح ولكن يحتفظون بمسافة بعيدة عنهم".[2]

لقد سعى كونفوشيوس إلى تحويل عبادة الأجداد إلى نوع من التأكيد على الروابط الأسرية وتدعيم القيم الأخلاقية للأسرة. فأصبحت بذلك عبادة الأجداد مع كونفوشيوس ليست بهدف العبادة لطلب المعونة والتأييد، وإنما فقط من أجل التواصل بين الأجيال، لربط الحاضر بالماضى وعدم الانقطاع عنه كلية، ولم يكن هذا التواصل تواصلا تاما وإنما كان تواصلا مشتملا على انقطاع يكفل للحاضر عدم التقيد الكامل بالماضى. ولا أدل على ذلك من أن سلطة السماء وهيمنتها على مجريات الأمور أصبحت أمرا مرفوضا.

(1) James Legge, The Religions of China, Op. Cit., P. 27.
(2) Wing-Tsit Chan, Op. Cit., P. 9.

جـ - الأسرة:

لقد قام المجتمع الصينى لعدة قرون قبل كونفوشيوس على أساس الأسرة بل إنها كانت محل قداسة واحترام شديدين. ففى الفترات الأولى لأسرة "تشو" كان يتم توزيع الإقطاعيات على الزعماء الإقطاعيين وفقا لنظام المستعمرات المحدد. ويبدو أن هؤلاء الزعماء قد ارتبطوا مع بعضهم البعض ومع البيت الملكى بروابط الزواج، فأخذوا أسرهم وأتباعهم وجنودهم ليشكلوا مستعمرات مكتفية بذاتها ومؤسسة على الاقتصاد الزراعى. وقد استمرت هذه المجموعات الكبيرة من الأسر النبيلة مستقرة طالما أن لعلاقات الآباء والأبناء والأخوة، وعلاقة السيد بأتباعه، فعاليتها وسيطرتها. وبذلك أصبحت فضيلة طاعة الأبناء والأخوة شيئا لابد منه لاستمرارية الوجود الأسرى من حيث أنه نواة المجتمع. [1]

لذلك يخطئ من يعتقد أن الصينيين قد انحصر اهتمامهم بالمؤسسات الشمولية فقط، أى أنهم يهتمون بالدولة والأسرة دون النظر إلى الفرد فى ذاته. ولعل التاوية والكونفوشية خير دليل على ذلك، فقد توجهتا للإنسان فى ذاته قبل المجتمع والفرد، فيبدأ برنامج كونفوشيوس الإصلاحى من الفرد ليصل إلى الإمبراطورية. والأسرة بالنسبة للشعب الصينى هى العامل الاجتماعى الوحيد المسئول عن تحقق السلام على الأرض لما تتضمنه من التزامات أخلاقية، فالفرد المتجرد من الأسرة أكثر عرضة للدمار من غيره. فلا تولد السعادة فيما يرى الصينيين إلا فى قالب اجتماعى يتضمن معنى الحب والعاطفة والواجب والمسئولية، وخير ما يحتوى ذلك هو الأسرة. [2] وكان من الطبيعى أن يولى كونفوشيوس للأسرة قدرها من الاهتمام ويؤكد على دورها فى إصلاح الفرد والمجتمع. كان عصره مليئا بالشواهد والأمثلة على كثير من الأسر التى دمرت لافتقادها الفضائل، فخرج الأبناء يتقاتلون فى حروب دامية أدت بمرور الوقت إلى

(1) Fungyu-Lan, Short History of Chinese Philosophy [New York, The Macmillan Company, 1964], P. 21.

(2) Cheng Tien. His, China moulded by Confucius [London Institute of World Affaris, 1949], P. 186.

تفكك الأسر والمجتمع ثم فساد الإمبراطورية كلها. إن ما شهده عصر كونفوشيوس من تمزق وانتشار للفساد والمنافسات غير الشريفة واختفاء الولاء والاحترام، وظهور قوى العنف البهيمية، كل هذا أدى إلى ضرورة استدعاء القيم الاجتماعية ذات الطابع العملى التى لا تحكم فقط علاقة الفرد بذاته بل علاقاته بالآخرين فى المحيط الاجتماعى الذى يحيا فيه.

د- الكلاسيكيات الخمس:

هذه هى أهم الأفكار التى كانت تسيطر على المخيال الصينى، والتى كانت أيضا تمثل المخزون النفسى للشعب الصينى. ولا يكتمل التحليل العلمى للمجتمع الصينى إلا بالحديث عن التراث المدون والمتمثل فيما يسمى بالكلاسيكيات الخمس التى أصبحت فيما بعد أحد المرتكزات الأساسية للتعاليم الكونفوشية وهى:

١- كتاب التاريخ: Chu Ching

كان هذا الكتاب من أقدم الكتب التى ورثها كونفوشيوس من تراث أمته الحضارى. وهو يتكون من مجموعة من الخطب المهمة والرسائل الدولية التى جمعت على نحو دقيق، وترجع بعض هذه الخطب والرسائل إلى عصر الأباطرة الأسطوريين "ياو" و "شو".(١)

ويتضمن الكتاب ثمانية وخمسين نصا، أربعة وثلاثون منها يعد أصيلا والباقى إضافات خارجية. وترجع هذه القسمة إلى حادثة إحراق الكتب عام ٢١٣ق.م، حيث أحرق معظم التراث الثقافى للصين فى ذلك الوقت، وبعد انقضاء هذه الكارثة عكفت طائفة من الفلاسفة على إعادة تدوين التراث المحروق معتمدين على الذاكرة فى أغلب الأحيان فنشأ ما يسمى فى التراث الصينى بـ "المخطوطات الجديدة". وفى عهد أسرة "هان" قرر أحد أمراء مقاطعة "لو" هدم أحد المبانى الحكومية لإقامة معبد مكانه، وعندئذ تم اكتشاف عدد كبير من المخطوطات مدفونة تحت المبنى، فاعتبرت المخطوطات المكتشفة "أصيلة" أما المخطوطات الجديدة

(1) James Legge, Op. Cit., P. 10.

المستحدثة فهى بمثابة تفسير لها. (١)

وترجع أهمية كتاب التاريخ إلى أنه يضم بين دفتيه أقدم الوثائق التاريخية وأقدم أساليب الكتابة الصينية، ويحتوى على منابع الحكمة التى غاص فيها كونفوشيوس ليستمد منها الحكم والمواعظ وأنماط السلوك الحسنة والسيئة، وما يجب أن يكون عليه الحاكم والرعية. ويقال إن كونفوشيوس قد لاحظ الخلط بين وثائق الكتاب، فعمل على إعادة ترتيبه، وترتيب أحداثه وأقواله فى نظام ملائم. وبهذا أصبحت محتويات الكتاب تندرج تحت ثلاثة موضوعات رئيسية:

الشريعة: وتتضمن روايات للوقائع التاريخية المتعلقة بالملوك القدامى والخطب الوطنية.

الإعلان: وهو مخصص للطقوس والأوامر الدينية.

التعليمات: وهى مخصصة لمبادئ الحكومة وما يتعلق بالحاكم والرعية. (٢)

وعادة ما يسير أسلوب الكتابة وفقا للنمط المذكور - مثلا - تحت عنوان "بيان الإمبراطور ياو". يبدأ المؤرخ تحت هذا العنوان بالكشف عن شخصية هذا الإمبراطور قبل الحديث عن أسلوبه فى إدارة شئون البلاد. فيقول: "إن الإمبراطور "ياو" كان يدعى فيما مضى "فان هوسون" وكان مثقفا ومخلصا، وكاملا، كما أنه مكتسب لكل ما يجعله محترما ومتواضعا فى نفس الوقت".(٣) وبعد عرض طويل لخصال الإمبراطور يشرع المؤرخ فى الإشارة إلى حوار شامل يديره الإمبراطور مع الوزراء المشاركين له فى الحكم حول الفرد والأسرة والمجتمع، ومدى ما يمكن أن يحققه الاتساق الداخلى للفرد والتزامه بالقيم الاجتماعية من اتساق المجتمع وتناغمه. كما يتضمن البيان أن الحاكم الصالح فقط هو الذى يسعى دائما ليبحث فيمن حوله عن الرجال الصالحين وذوى الخبرة والمعرفة، وكل من هم مؤهلون

(١) فؤاد شبل، حكمة الصين، (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٧م) ص ٣٤.

(2) Chu Chai and Winberg Chai, Op. Cit., P. 10.

(3) Book of Document, quoted in, Master of Chinese Political thought by Sebastian DE Grazia [The Viking Press, New York, 1973], P. 12.

للمشاركة فى الحكم لذلك فالحاكم يلجأ إلى كافة السبل لتحقيق سعادة الشعب ورفاهيته، حتى لو اضطر إلى استبعاد ابنه عن العرش لعدم توافر الخصال الملائمة للحكم فيه. (١)

وهناك نوع آخر من الوثائق التى يحتويها الكتاب وهو يمثل نمطا للنصائح التى يقدمها الوزير لحاكمه. فيقول الوزير: "لابد أن يكون الحاكم شديد الحذر، وأن يكون تهذيبه لذاته أمرا مستمرا. لابد أن يعمل على تهذيب أسرته، عندئذ سيصبح كل المثقفين بمثابة أجنحة له، بل إن تأثيره على أقربائه يتسع ليصل إلى من هم بعيدون عنه". (٢)

ويلاحظ أن كل الوثائق التاريخية مشبعة بالأفكار الدينية والمقاطع التعليمية رغم وجود الأغراض السياسية الواضحة. فنجد أن الحوار يبدأ بمناقشة أمور العالم الدنيوى وينتهى بالسماء. إن السماء تعطى المسئولية لهؤلاء الذين يملكون الفضيلة والسماء تعاقب أيضا المذنبين. إن السماء تسمع وترى ما نسمعه ونراه، إن فطنة السماء وصرامتها تتوقفان على فطنة الشعب وصرامته تجاه الحكام الفاسدين. (٣) ومن خلال هذه النصيحة السابقة ومن مثيلتها يلاحظ نمط العلاقة بين الوزراء والحاكم، بل ومكانة الوزير وأهميته فى الدولة. فيقول أحد الحكام إلى رئيس وزرائه:

"افترض فى سلاح من الصلب، فسوف استخدمك فى شحذه

افترض إنى أعبر نهرا عظيما، فسوف استخدمك كقارب بمجاديف.

افترض أنى فى عام القحط العظيم، فسوف استخدمك كالمطر الغزير" (٤)

وعلى هذا النحو تتضمن الوثائق كثيرا من التعليقات حول انتقاء الوزراء.

(1) Ibid, P. 13.
(2) Ibid, P. 16.
(3) Ibid, P. 19.
(4) Book of Document, quoted in. The Book of Song. By William Mcnaughton [New York, Library of Congress, 1971], P. 30.

فالحاكم يجب عليه أن يشرك فى الحكم فقط الوزراء الأكفاء الفاضلين ذوى المكانة العالية، الرفيعة. وتحاول هذه الوثائق أن تعلن عن حقيقة مهمة وهى أنه إذا كانت الثورة قد وجدت فى تلك الفترة المبكرة من تاريخ الصين إلا أنه لم يكن معترفا بقيامها من جانب الجماهير المضطهدة لكى تقوم بها النخبة المؤهلة بأمر من السماء، وذلك للإطاحة بسلطة الأسرة القائمة وإحلال أخرى جديدة. وهكذا فإن كتاب التاريخ يتعرض بدقة إلى كيفية تأسيس الأسرة الحاكمة فى تاريخ الصين القديمة، كيف تبدأ؟ وكيف تتمكن من بسط سيطرتها على المقاطعات؟ وكيف تكتسب شرعيتها؟.

كما يتضمن كتاب التاريخ بعض الوثائق التى تتحدث عن القوانين. فيقول الكتاب "لا ينبغى استخدام القوانين لتحقيق الأغراض والأهواء. وإنما يجب أن تنفذ فقط لتحقيق العدالة. وعندما يوجد ارتياب يتعلق بتنفيذ عقوبة من العقوبات المشروعة يجب أن يوقف التنفيذ".[1]

وبجانب الدعوة للالتزام بالخلق الحسن لم يخل التاريخ من القوانين لردع الشعب. وأصبحت مراعاة تلك القوانين من الأمور الهامة التى يلتزم بها الجميع حتى يتحقق العدل والسعادة. ولابد لمن يصعد إلى العرش أن يكون على وعى بها، وما يجب على المرء أن يخشاه هو فقط عقوبة السماء. ولا يقصد بذلك أن السماء ليست عادلة، بل على الإنسان أن يفهم قراراتها ويؤمن بقوتها وبأهمية وجودها فإن لم تتواجد تلك العقوبات الصارمة من السماء فإن العامة لن تهتم بأن تحيا وفقا لنسق القيم المحدد من قبلها.

٢- كتاب الأغانى: Shih Ching

كان كونفوشيوس شديد الاهتمام بهذا الكتاب بل كان دائم الحديث عنه وعن فائدته للفرد، مما أدى بالبعض للاعتقاد بأن الفلسفة الكونفوشية قد أسست على هذا الكتاب.

يعد كتاب الأغانى (ق. السادس عشر قبل الميلاد) أول مقتطفات أدبية للشعر

(1) William Mcnaughton, Book of Song Op. Cit., P. 22.

الصينى وهو يحتوى على قصائد شعبية وأغانى الاحتفالات وأشعار طقسية.[1] ولا يعرف شيء عن كيف ومتى جمع الكتاب. ويقال أن كونفوشيوس قد انتقى ٣١١ قصيدة من الـ ٣٠٠ قصيدة التى تشكل محتويات الكتاب، ولكن حريق عام ٢١٣ق.م قد أدى إلى ضياع أغلبها، هذا بالإضافة إلى التغييرات الكبيرة التى طرأت على الكتاب فى عهد أسرة "هان".

قدم كتاب الأغانى وما يتضمنه من قصائد نقية صورة للشعب الذى كتبها وغناها، كما أنه صور لنا العصر الذى دونت فيه. لقد كانت تلك القصائد ذات خصوبة وغنى فى الألفاظ والتشبيهات. فأحيانا يفترض أن المعنى الضمنى للنص فلسفى، وأحيانا أخرى يكون سياسيا. لذلك قال عنه كونفوشيوس: "بدون دراسة الشعر فإن المرء لا يستطيع الوقوف على معنى الكلمات".[2] وقد ساعد هذا الحشد من الشعر الجميل على نمو الألحان الرقيقة وقصائد الحب الذى استشهد رجال الأدب والفلاسفة بكثير منها. كما أن الأغانى تعرفنا بجزء كبير من مادة الحضارة الصينية فى ذلك الوقت، كالأدوات المادية التى استخدموها والملابس والأشياء الصناعية، كما يمكننا أيضا أن نتعرف على كبار الملوك والمعارك التى خاضوها. لقد كان كونفوشيوس شديد الولع باحتياجات الحكومة وبالإدارة الحكومية أكثر من أى فيلسوف صينى آخر. وقد استمد بعض أفكاره الأساسية عن الحكم من كتاب الأغانى. ومن أهم القضايا التى ارتبطت بالحكم داخل الكتاب هى قضية "التفويض السمائى" التى تعادل نظرية الثورة المبررة. ويصور الكتاب هذه النظرية فى فوز العائلة الملكية بالسلطة، أى الحكم بواسطة التدبير السماوى. وبواسطة هذا التدبير يحصل الإمبراطور على وظيفته كنظير للسماء على الأرض، النظير الإنسانى.[3]

ولكن بعد الحصول على التفويض يصبح الشغل الشاغل للحكام كيفية الحفاظ على هذا التفويض؟ وقد انتشرت بخصوص قدرة الحاكم على الاحتفاظ بهذا التفويض

(1) Chu Chai and Winberg Chai, Op. Cit. P. 11.
(2) Confucius, The Analects Trans by D.C. Lau [Reguin Book, 1979], 13: 16.
(3) William Mcnaughton, Book of Song. Op. Cit., P. 17.

نظريتان، الأولى تتناول مسألة الحظ والقوة الخارقة التى إن امتلكها الملك تمكن من المشاركة فى الحكم، وعندما يفقدهما تظهر المعجزات التى تنذر بسحب الحظ منه. والنظرية الثانية تتعلق بالحكومة الصالحة التى ينعم شعبها بالتألق والازدهار نتيجة حكم ملكها الصالح. ولكن عندما يتوقف الملك عن الحكم الصالح تظهر بعض النذور التى تنذر باقتراب نهاية حكم الملك وأسرته. (١)

كما يناقش كتاب الأغانى قضية التربية والتعليم. لقد كانت الصين فريدة وسط حضارات العالم القديم فى إصرارها على أهمية التعلم. ويتضح من خلال الفحص الدقيق لواقع المجتمع الصينى أن أفراد الطبقة الحاكمة كانوا حاصلين على نسق محدد من العلم قبل أن يحصلوا على السلطة. وقد احتل العلم هذه المكانة السامية داخل المجتمع الصينى القديم نظرا لاعتقادهم أنه كلما زاد الإنسان علما رسخت شخصيته وازدادت فعاليته داخل الدولة، فعلى سبيل المثال، نجد أن "الدوق تشو" على الرغم من كونه مجرد وصى على العرش، إلا أن كونفوشيوس كثيرا ما مجده لثقافته وفعاليته داخل المجتمع. (٢)

كما يتعرض الكتاب لمناقشة مصطلح "Li" ـ الطقوس ـ محددا معناه وأهميته داخل المجتمع والكون بصفة عامة. ويعرض الكتاب أن الإمبراطور صورة للكون، وأن من أهم وظائفه المحافظة على انسجام الحقول الثلاثة العظيمة وهى السماء والأرض والإنسان، وذلك عن طريق الطقوس "Li" التى تعد الوسيلة الوحيدة لتحقيق ذلك. (٣)

ومن بين القضايا التى يتناولها كتاب الأغانى أيضا قضية الحرب فلقد عانت جماهير الشعب الصينى الكثير من الحروب التى انعكست بدورها على القصائد والأغانى. فظهرت الكثير من الأغانى التى سعت لتصوير الحروب وحياة القادة وسعادتهم بالانتصار وحصولهم على الغنائم كما ظهر نوع آخر يتناول تعاسة العامة وعدواتهم للحرب، ونوع آخر يصور لنا الجنود ومعاناتهم. فقد ارتبطت فى

(1) Ibid, Loc., Cit.
(2) Ibid, P. 22.
(3) Ibid, P. 25.

أذهان بعضهم الحرب بالمجاعة، فيقال:

"حيث معسكرات الجيش، تنمو الأشوال بعد الحروب المدمرة تأتى سنوات المجاعة".

ولكن رغم تعدد الموضوعات التى احتواها الكتاب، فإن الأغانى تبقى حتى العصر الحديث هى المنبع الفياض للتعبيرات والتشبيهات كما أنها تعطى معرفة صحيحة بمعانى الكلمات والأسماء وتقويمها، تلك النظرية التى شغلت مكانة سامية لدى كونفوشيوس، بل وجد أنها مسئولة عن مدى الفوضى الاجتماعية والسياسية التى يعانيها المجتمع، فإن لم تتحدد معانى الأسماء والكلمات بشكل دقيق فإن المجتمع سوف تعمه فوضى عارمة.

(٣) كتاب الطقوس:

ويتضمن مجموعة من النصوص التى تتعامل مع الشعائر التى هيمنت على جوانب الحياة المختلفة. وكانت هذه النصوص بأكملها ذات صبغة دينية صارمة يتم استخدامها فقط فى الاحتفالات الدينية والرسمية وتقديم القرابين ولكنها فيما بعد أصبحت قوانين سياسية واجتماعية لها دور كبير فى ترسيخ الأنظمة السائدة فى المجتمع والمحافظة على استقراره.

لقد درس كونفوشيوس هذه الطقوس وانتقد الممارسات التى تسير وفقا لها معلنا أنها ليست قصرا على النبلاء فقط بل للعامة أيضا. إذ يجب على الجميع أن يكيف حياته طبقا للطقوس. ويعد أهم تطوير أحدثه كونفوشيوس فى هذا المجال هو تحويله لمبدأ "اللى" أى الطقوس من كونه مفهوما ذا سلطة دينية إلى مبدأ أخلاقى، بمعنى آخر فلقد تحول مبدأ "اللى" من الشكليات الاصطناعية التى تمارس من جانب فئة معينة فى مواقف معينة إلى مبدأ أخلاقى اجتماعى يلتزم به كل فرد، لأنه يعد أفضل طريق لسلوك الإنسان فى علاقته مع الآخرين، أى أنه أبسط طريق اجتماعى للسلوك. (١)

(1) Thome H. Fang, The Heart of Confucius [Walker/ Weatherhill, New York, 1969], P. 43.

ويرى المؤرخون أن كتاب الطقوس يعد من أكثر الكلاسيكيات القديمة التى حفظت دون تغيير. وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام:

كتاب الشعائر: I Li

وهو أقدم كتاب وجد فى الاحتفالات الصينية، ويطلق عليه أحيانا "آداب اللياقة والاحتفالات" وهو مكون من سبعة عشر فصلا، ويتألف من اتجاهات نظامية للأرستقراطيين الإقطاعيين حول كل المناسبات والاحتفالات الرسمية والدينية: كالزواج، والحداد، والتعيين ... إلخ. وهو لا يحتوى على حوار وإنما يعطى صورا ناصعة للأوجه المتعددة للحياة الرسمية فى العصور القديمة. وكان كتاب الشعائر فى عهد "تشو" مخصصا لوصف تفصيلات السلوك المتبع فى هذه المناسبات المهرجانية حيث تعقد مباريات الرماية محاطة بكل أشكال التباهى والمغالاة فى إعدادها بالشكل الذى تكاد تشبه فيه مباريات الفرسان فى القرون الوسطى.[١]

كما أن الكتاب يهتم بعرض الاحتفالات التى تصور بلوغ الأمراء سن الرشد، وكذلك الموت وإجراءات الزيارات الرسمية والمآدب، وقواعد البروتوكول الخاصة بالسفراء المخصصين للأقطار الأجنبية.

شعائر "تشو": Chou Li

ويحتوى هذا القسم تقريبا على ما احتواه القسم السابق من وصف الاحتفالات الرسمية الخاصة بالطبقة الحاكمة، بالإضافة إلى وصف للنظام البيروقراطى والبناء الحكومى لعصر "تشو".[٢] وقد فقد هذا الجزء لأنه لا توجد أية إشارات إليه، ولذلك كان التركيز على القسم الأول الذى يصور الاحتفالات، والقسم الثالث المسمى سجلات الطقوس.

(1) Book of Rites, quoted in Masters of Chinese Political thought Op. Cit., P.93.

(2) Chu Chai and Winberg Chai, Op. Cit., P. 16.

سجلات الطقوس: Li Chi

وهو أكثر الأجزاء شهرة حيث يرجع تاريخه للقرن الأول قبل الميلاد. ويتجاوز هذا الجزء الأجزاء السابقة إلى ما هو أهم من تلك الشكليات إلى الجانب السياسي. كما أنه يحاول إظهار كيف أن الشعائر ساعدت في أن تحدد بدقة، الأدوار السياسية الهامة في الصين لكل من الحاكم والرعية الملك والوزير، الأب والابن، خلال الاحتفالات المصحوبة بالموسيقى.(١)

لقد كانت الطقوس لدى الشعب الصيني تعبير عن المؤثرات التي تمارس دورها على عقول البشرية، وهي تعمل لتوفير الانسجام الكامل، حتى أن قوانين الدولة قد صيغت بالشكل الذي يكفل إنجاز تلك الطقوس بالشكل الدقيق. بل شرعت العقوبات لمن يضر بأدائها.

وترتفع أهمية الطقوس والموسيقى داخل الدولة إلى أن يصبح أي انسجام أو توازن راجعا إليهما، فإذا استقرت الموسيقى والطقوس داخل الحياة اليومية للدولة لن يضطهد الأمراء الشعب، ولن تظهر الحاجة لإعداد الجيوش ولن تنتشر العقوبات الصارمة، ولن يحدث للعامة أي لون من ألوان المحن، ولن يحدث ما يغضب السماء. (٢)

٤- حوليات الربيع والخريف: Chunch'iu

يتضمن هذا الكتاب مجموعة من السجلات التاريخية لدول الصين المختلفة، تلك السجلات التي سميت بـ "حوليات الربيع والخريف" وقد استمد هذا الاسم من التصدير الذي يقع في مقدمة كل جزء، حيث يفتتح بذكر السنة والشهر واليوم والفصل الذي وقعت فيه الحادثة التي ستدون. وعلى الرغم من وجود هذه الحوليات قبل كونفوشيوس، فإن التاريخ أحيانا يذكر أن كونفوشيوس هو الذي قام بجمع هذه الحوليات من سجلات وجدها في مخازن مقاطعة "لو". وتعد هذه الحوليات عبارة عن سجلات كرونولوجية مختصرة لأهم الأحداث التي وقعت في مقاطعة "لو"، فهي

(1) Book of Rites, Op. Cit., P. 94.
(2) Ibid, P. 102.

تغطى مرحلة تاريخية من عام ٧٢٢ إلى ٤٨١ ق.م. (١)

وقد أعلن الفيلسوف منشيوس(٢) بأن كونفوشيوس خوفا على أحداث عصره، قام بتأليف هذا الكتاب، إلا أنه بعد ذلك جاء المؤرخ العظيم Ssu – ma وحصر دور كونفوشيوس بالنسبة للكتاب فى ترتيب وتنظيم أبوابه فقط. (٣)

ومما جعل هذا الكتاب ذا أهمية، أنه يضم أكبر قدر من السجلات التاريخية فبدأ بالدوق Yin حاكم مقاطعة "لو" من عام ٧٢٢ إلى ٧١٢ ق.م مارا بكل من خلفه على حكمها حتى العام الرابع عشر للدوق Ai عام ٤٨١ ق.م، متعرضا بذلك لاثنى عشر دوق. وظل هذا الكتاب منذ بدايته حتى النهاية قريبا من أحداث مقاطعة "لو" متخذا إياها أساسا له. ولم يكن الكتاب صريحا تجاه الأحداث الجارية على طول الخط فأحيانا تجده يقف موقف الرفض والمعارضة تجاه سلوك بعض الملوك وأحيانا أخرى تجده يتجنب ذكر الأحداث والتعليق عليها.

وقد فقد كتاب الحوليات بشكل كامل ولكن وجدت له ثلاثة تعليقات عظيمة، ويعتقد أن هذه التعليقات الثلاثة قد ألحقت به فى الجزء الأخير من القرن الخامس قبل الميلاد، حتى أصبحت أسرة "هان" فيما بعد تنظر إلى هذه التعليقات نفسها على أنها كلاسيكيات. (٤)

٥- كتاب التغيرات: I Ching

يحتل كتاب التغيرات عند المفكرين الصينيين مكانة رفيعة وصلت حد التقديس وربما جاء ذلك من عنوان الكتاب نفسه، فإن كلمة Ching تعنى كتابا مقدسا. ويعد كتاب التغيرات تمارين خاصة فى الكهانة التى تستخدم فى العرافة

(1) Chu Chai and Winberg Chai, Op. Cit., P. 17.

(٢) يعد من أعظم أساتذة الكونفوشية بعد مؤسسها كونفوشيوس، وغالبا ما يطلق عليه القطب الثانى للكونفوشية (٣٧٢ – ٢٨٩ ق.م)

(3) Sebastian De Grazia, Op. Cit., P. 85.

(4) Ibid, P. 86.

وقراءة المستقبل، وقد استخدمت هذه التمارين من جانب أسرة شانج وأيضا تشو.[١] ويتسم الكتاب بالغموض الفائق والرمزية التي كثيرا ما تخفي المعنى الحقيقي المقصود. فهو يحتوى على أفكار عن السماء والأرض والشمس والقمر والرياح .. إلخ، بالإضافة إلى مناقشات سياسية وأخرى فلسفية معقدة.[٢]

ولم يقتصر تأثيره على الصين القديمة، وإنما امتد حتى عصور متأخرة فقد كرست الصين قديما وحديثا أساتذة يعكفون على دراسته. وعلى مدار تاريخ الصين الطويل استمد منه المصلحون وحيهم وإلهامهم. ولعل هذه الأهمية التي نالها الكتاب قد دفعت كونفوشيوس قديما إلى القول: "أعطني مزيدا من السنوات وسوف أصبح أستاذا في الـ Yi" [٣] فقد تمنى أن يضاف إلى عمره المزيد حتى يقضيه في دراسة الكتاب وبهذا يضمن تخلصه من الوقوع في الأخطاء الكبرى.

وفي الواقع يعد كتاب التغيرات كتابين، الأول وهو النص الأصلي الذي يسمى I Ching، والثاني يتضمن الملحقات التي تعد بمثابة تعليقات على النص الأصلي وعادة ما تسمى بـ "الأجنحة العشرة"[٤] وقد طالب كونفوشيوس تلاميذه بضرورة قراءته والتعلم منه. وقد ثار جدل كبير حول مؤلف النص والملحقات والزمن الذي تم فيه التأليف.

وقد حاول الأستاذ "جيمس ليجي" أن يحل هذه التساؤلات من خلال النص نفسه والملحقات المتعددة المرفقة به، حيث انتهى إلى أن تأليف النص ينسب إلى الملك المشهور Wan مؤسس أسرة "تشو" سنة ١١٤٣ ق.م، وابنه الدوق تشو الذي يعد على قدم المساواة معه في الشهرة. وبذلك فقد أدرك العلماء عن وعي مدى الاختلاف بين النص والملحقات، حيث نسبوا الأخير إلى القرن السابع.[٥] والملحقات هي أهم الأجزاء التي تصارع حولها العلماء والمؤرخون في نسبتها إلى

---

(1) Book of Song, quoted in Masters of Chinese Political thought, Op. Cit., P. 68.

(٢) فؤاد شبل: حكمة الصين، مرجع سبق ذكره، ص ٤١.

(3) Confucius, Analects, Op. Cit., 17:7.

(4) Sebasian DE grazia, Op. Cit., P. 68.

(5) The Sacred Books of China – Iching, trans of F. Max Muller [Dover publication, New York, 1963], P. 6, 8.

كونفوشيوس، وكان السبب فى ذلك أن المؤرخ Sze-ma Kien نسب كل الملحقات ما عدا الفصلين التاسع والعاشر إلى كونفوشيوس. ولعله بذلك كان المسئول عن انتشار هذا الاعتقاد فى القرن الرابع بعد وفاة الحكيم.(١)

ويعد المغزى الحقيقى للكتاب هو طرح مفهوم التغير الذى أصبح وفقا للمنطق الصينى مبدع جميع الموجودات. فمن ملاحظة الأحداث الطبيعية مثل سير الشمس والنجوم، وتدفق المياه، تعاقب الليل والنهار وتتابع الفصول، كل هذا كان أساس الفكرة الصينية عن التغير. وهذا التغير لا يتم بغتة، ولا تحدث عملياته عشوائيا، بل تتبع مسالك راسخة، فالتغير يسير فى مجراه المقرر الذى تتكشف فيه اتجاهات الأحداث. وهو يتبدى فى المظاهر الكونية مثلما يظهر فى قلوب الناس على السواء. (٢)

إن الموضوع الأساسى للنص قد صور على نحو مختصر وكأنه يحتوى على أربع وستون مقالة صغرى، فى أشكال سداسية، مصورة على نحو مبهم ورمزى. ويتناول النص من خلال الأربع والستين مقالة موضوعات مهمة مثل الأخلاق والمجتمع والشخصيات السياسية، كما يتم من خلالها استنباط أهم الأشياء، وهى النذائر والبشائر. وقد تم تأسيسهم على ثمانية أشكال ثلاثية بسيطة، ومنها خرج أغرب نظام فلسفى. وقد تمكن الحكماء الصينيون بواسطته من فهم وإدراك أسرار الكون، وكيف يمكن تفادى سوء الحظ وانتهاز الفرص. (٣)

وطبقا لكتاب التغيرات أن ظواهر الكون بأسره تتألف من عاملين أحدهما إيجابى والآخر سلبى، ويرمز لهما بالخطوط، الأول يدعى Yang ويرمز إليه بالخط المستقيم، والـ Yin ويرمز إليه بالخط المتقطع. ومن هذه الخطوط خرج للوجود الأشكال الأربعة التى تسمى H Siang ذات الخطوط الثنائية وهى:

(⚌ / ⚍ / ⚎ / ⚏)(٤)

(1) Ibid, P. 26.

(٢) فؤاد شبل، مرجع سبق ذكره ص ٤٣، ٤٤.

(3) Iching, Op. Cit., P. 9.

(4) Chu Chai and Winberg Chai, Op. Cit., P. 13.

وبإضافة هذه الخطوط إلى بعضها البعض ظهرت الأشكال الثمانية ذات الخطوط الثلاثية المسماة Kua، وهى تعرض النشاط المماثل والعمليات البارعة التى تحدث فى الطبيعة، وأيضا تصنيف الآلاف من خصائص الأشياء ويقال إنها ترمز إلى العناصر الثمانية الأساسية عند الصينيين القدماء، السماء، الأرض، الرعد، الرياح، النار، الماء، الجبال، المستنقعات.[1] وهم:

(Khwan / Kan / Khan / Sun / Kan / Li / Tui / Thiem)

ومن المتواليات الثمانية ذات الخطوط الثلاثية ركبت فى العصور التالية متواليات تتألف من ستة خطوط، وذلك عن طريق مزج متواليتين من ذواتى الخطوط الثلاثية إحداهما بالأخرى، فاتسع العدد ليصبح من ثمانية أعداد إلى أربعة وستين شكلا، يتألف كل شكل من خطوط ستة. وأيضا أصبح ينظر إلى كل شكل سداسى على أنه رمز لإحدى ظواهر الكون سواء الطبيعية أو الإنسانية. وتنسب هذه الأشكال الثمانية إلى الإمبراطور Fuhsi وهو من الأباطرة الأسطوريين، ثم جاء الملك Wan وضاعف عددها حتى خرجت فى أربعة وستين شكلا. ولم يحاول أى كاتب صينى تفسير السبب فى توقف مؤلف الكتاب عند العدد ٦٤، ولم يواصل الزيادة إلى أضعاف الأضعاف. [2]

وقد منح الدوق تشو لكل شكل سداسى اسما خاصا به، وبذلك أصبحت الأسماء تعبر عما يرمز إليه الشكل. فعلى سبيل المثال نجد أن للشكل السداسى رقم (٧) الذى أسماه بـ Sze وهى تعنى الجيوش. وقد فسر المصطلح على أنه يدل على العامة، ففى المملكة الإقطاعية عادة ما يكون عامة الشعب مسئولين عن أن يكونوا جيشها وذلك عندما تقتضى الضرورة، وبذلك فإننا نلمح أن "الجيش" و"السكان" مصطلحات تبادلية. وقد ركب هذا الشكل من خمس خطوط متقطعة وخط واحد متواصل. وهذا الخط المتواصل يشكل المكان المركزى فى الشكل الثلاثى الأدنى وهو مكان شديد الأهمية، حيث أنه يرمز إلى القائد العام للشكل كله، والخطوط الأخرى فى حالة امتثال له.[3] وقد علق تشو على هذا الشكل قائلا:

(1) Iching, Op. Cit., P. 11.
(2) Ibid, P. 13-14.
(3) Ibid, P. 22

الخط الأول: متقطع يظهر انطلاق الجيش بناء على القواعد الخاصة بكل حركـــة. فإذا كانت هذه القواعد ليست صالحة سيترتب على ذلك شر كبير.

الخط الثانى: متواصل، يظهر القائد وسط جيوشه. وهو يدل علـــى الخـط الجيـد واختفاء الأخطاء.(١)

الخط الثالث: متقطع، يظهر حلول الكارثة عندما يكون للجيش عدد من القواد.

الخط الرابع: متقطع، وهو يظهر الجيش فى حالة الانسحاب معلنــا أيضـا انتفـاء الخطأ. فهو يصور الانسحاب على أنه جزء من الحكمة. فعندما يكون التقدم مشئوما، فإن الانسحاب يكون أروع من النصر.

الخط الخامس: متقطع، يظهر الطيور فى الحقول حيث تسعى نحو التحطيم. فـالابن الأكبر إذا قام بقيادة الجيش، واستولى صغار الرجال علــى الحكـم، فمهما كانت الدقة والثبات فى أداء ذلك، فسيكون هناك شر. وهو هنـا يحاول التأكيد على أن الحرب الدفاعية من جانب السلطة العادلة هـى فقط الصواب.(٢)

الخط السادس: متقطع، يظهر إنجاز الحاكم العظيم لواجباته. فيعين بعض الرجــال ليكونوا حكاما للمقاطعات، وآخرين رؤساء قبائل. وهو يلتزم الحــذر فى منح صغار الموظفين لتلك المناصب.(٣)

إن ما سبق يعد نموذجا لأحد الأشكال السداسية ذات الرمزية المبهمة، وكيف استخدمها مؤلفوها لتفسير موضوعات فى الحياة، كتصوير لبعثة عسكرية ممثلة فى القائد ومساعديه وكيفية أدائهم لواجبهم على أكمل وجه. أما الملحقات والتـى يبلـغ عددها سبعة ملحقات تتضمن عشرة أجنحة، فهى عبارة عن شروح وإضافات علـى الكتاب الأصلى، ولا تضيف جديدا من حيث المضمون.

(1) Ibid, P. 23.
(2) Ibid, P. 24.
(3) Ibid, P. 25.

هذا هو كتاب التغيرات وملحقاته السبع الذى يجمع ما بين الكهانة التى كانت عماد التاريخ الصينى القديم واكتشاف الكوارث والأحداث السعيدة وبين الموضوعات الهامة فى الفكر الصينى كالسياسة والأخلاق والطبيعة الإنسانية وغيرها من الموضوعات الميتافيزيقية. وقد كان لهذا الكتاب قدر من الأهمية جعله يؤثر فى كل المدارس الصينية التالية له، بل قامت عليه مدارس متعددة.

إن إبداع كونفوشيوس لم يكن فقط فى إعادة صياغة هذا التراث الكلاسيكى المميز للعقلية الصينية وتحريره وترتيبه فحسب، ولكن يكمن إبداعه فى قدرته على التعامل مع هذا التراث ليقتبس منه ما هو صحيح ويأخذ المواعظ والدروس من هذا الحقل الملىء بالتجارب، فهو ينطلق من الماضى باحثا عن الحاضر والمستقبل. لقد حافظ كونفوشيوس على مفاهيم التراث الصينى القديم، ولكن قد منحه مضامين جديدة تتلاءم مع متطلبات العصر وحاجاته والتى فى رأيه تحقق أهدافه المنشودة. وقد أثار تعلق كونفوشيوس بالتراث اتهامه بالرجعية وبأنه كان يعمل على تدعيم سلطة النبلاء وتأييد النظام الإقطاعى ككل. إلا أن كونفوشيوس فى حقيقة الأمر كان يرى فى نفسه حافظا ووصيا على تراث وثقافة أمته وخصوصا تلك المكتملة فى أسرة "تشو"، هذه الثقافة التى كان من الصعب القضاء عليها أو حتى محاولة هدمها، ولذلك فقد اكتفى بنشر كل تعاليمه وآرائه من خلال التراث، وذلك بإعادة تفريغه من المضمون القديم وملئه بما هو جديد.

ثالثا: المؤلفات المنسوبة إلى كونفوشيوس:

وقد تمثل هذا المضمون الجديد، ليس فقط فى إعادة صياغة التراث، بل أيضا فى مؤلفات أربعة تضاف إلى الكلاسيكيات السابقة لتشكل البنية الأساسية للعقلية الكونفوشية التى سادت الصين لأكثر من خمسة وعشرون قرنا.

ورغم ما ينسب إلى كونفوشيوس من جهود فى إعادة تحريره للكلاسيكيات وأيضا تجاه واقعة المعاش، فإنه لم يلجأ على الإطلاق إلى تدوين تعاليمه أثناء حياته وعمله كمعلم. وقد أدى ذلك إلى أن تصبح تلك المؤلفات الثلاثة مثار جدل طويل من جانب الباحثين والمحللين لتعاليمه. وتتمثل هذه المؤلفات فى:

أ- المنتخبات Lun Yu، ب- التعاليم الكبرى Ta Hsueh،

جـ- عقيدة الوسط Chung – Yung.

أ- المنتخبات:

غالبا ما ينظر إلى كتاب المنتخبات على أنه أول هذه المؤلفات من الناحية الزمنية. فهو ينسب إلى جهود الجيل الأول من تلاميذ كونفوشيوس. ويعد الكتاب حشدا لعدد كبير من أقوال كونفوشيوس وحكم مختصرة معزولة عن السياق الذى قيلت فيه مما أدى لغموض معناها. ورغم ذلك فقد حاز النص أهمية كبرى تتمثل فى أنه يتيح إمكانية تكوين صورة متكاملة لكونفوشيوس وتعاليمه ويظهره كمفكر إنسانى.

ويعزى تجميع الكتاب على النحو الذى بين أيدينا إلى تلاميذ كونفوشيوس الذين انكبوا خلال فترة الحداد الطويلة على وفاته فى تجميع أقواله سواء المدونة على ألواح البامبو أو المحفوظة فى ذاكرتهم من أجل تجميعها فى كتب للحفاظ عليها من الضياع. ولقد ترتب على عدم تدوين كونفوشيوس لتعاليمه أن الكتاب لم يصغ فى شكل نسق فلسفى، وإنما احتوى على أقوال متكررة ومبادئ فلسفية غامضة، ومع ذلك فقد ظل النص يحتل مكانة الكتاب المقدس الذى شكل نمط الحياة الاجتماعية للمجتمع الصينى والمنبع الذى استقى منه غالبية المفكرين، بصرف النظر عن انتماءاتهم الأيديولوجية، الملامح الرئيسية لفلسفاتهم.

ولا يتضمن النص على ما هو عليه صيغة الحوار بين المعلم والتلميذ فقط، وإنما يحتوى على عدد كبير من الأقوال المنسوبة لمجموعة من صغار التلاميذ مثل: "تسينج تسى أن" و"يوجو"، و"تزو يو"، و"تزو شانج"، و"تزو هسيا". بعبارة أخرى، فقد تضمن النص من حيث الأشكال الأدبية الكثير الذى يمكن تصنيفه على النحو التالى:

١- أقوال المعلم، وتنسب إليه مباشرة مسبوقة بتقديم "قال المعلم" أو "قال كونفوشيوس"، وقد بلغ عددها داخل النص مائتين وخمس وخمسين قولا.

٢- أقوال خاصة بالتلاميذ، وتنسب إليهم على اختلافهم، ويبلغ عددها سبعة وثلاثين قولا.

٣- حوار بين تلميذين مع غياب تام للمعلم، ويبلغ عددها أربعة عشر قولا.

٤- حوار بين المعلم والتلاميذ، ويبلغ عددها مائة وسبعة قولا.

٥- تعليقات من جانب المعلم على أحداث فى الواقع المباشر أو على أباطرة الماضى، ويبلغ عددها ثمانى وعشرين قولا.

٦- حوار مع زهاد عصره، ويبلغ عددها أربعة.

٧- أقوال لا تصنف ولا تنسب لقائل، وتبلغ أربعة.

٨- أقوال تجسد شخصية المعلم وسلوكه اليومى ويبلغ عددها ستة وأربعين قولا.

وقد أدى هذا التنوع فى الأشكال الأدبية التى يحتويها النص إلى القول بأن مادة الكتاب ذات طبيعة متفاوتة. فالبعض منه ينسب إلى فترات مبكرة والبعض الآخر ينسب إلى فترات متأخرة نسبيا. الأمر الذى يفرض احتمال تسلل بعض المواد المتأخرة إلى الكتاب، وكأن النص عمل مركب بين الأستاذ وتلاميذه. وهذا بالطبع يلغى إمكانية نسبته إلى تلاميذه المباشرين. فعلى سبيل المثال، فالكتاب التاسع عشر عبارة عن أقوال التلاميذ وجدالهم مع بعضهم البعض واختفاء تام لشخصية كونفوشيوس. هذا بالإضافة إلى أن فصول هذه الكتاب "الثالث والثانى عشر والثامن عشر تتناول فترة زمنية متأخرة حيث أسس التلاميذ مدارسهم وأصبح لهم أتباع. [1] ويبدو وكأنهم قد لجأوا إلى تأييد تعاليمهم بالإشارة إلى التعاليم التى سمعوها من المعلم، فعندما توضع أقوالهم مع أقوال الأستاذ فإن هذا يعنى أنهم قد اطمئنوا على أنفسهم بوصفهم معلمين مشهورين ذوى مكانة سامية داخل المجتمع الصينى.

---

(1) Confucius, Confucian Analects – The great learning and the Doctrine of the Mean Trans by James Legge [Dover Publications Inc. New York, 1971].

أما الكتاب الحادى عشر، الفصل الثالث، يبدو أنه مقحم على النص من جانب جامعى العمل، حيث يسرد الفصل لبعض التلاميذ ويصنفهم وفقا لاختلافاتهم الشخصية. ومن الصعب أن يكون قد دون فى حياة أيا منهم، كما أن هناك من ينسب بعض الفصول والكتب لمدارس مختلفة. فيعزى الكتاب الخامس لتلاميذ "تزو كنج" والكتاب الرابع عشر إلى "يان هسين" مما يستلزم القول بأن عملية تجميع النص لا تنسب إلى التلاميذ المباشرين فقط بل إلى تلاميذ التلاميذ الذين لجأوا إلى الكتابات التذكارية المتعلقة بالمعلم، بالإضافة إلى الأقوال الشفهية التى سمعوها من عدة معلمين.(١) ويتضمن الكتاب بعض الأقوال التى تنسب إلى كونفوشيوس ثم تتكرر مرة أخرى فى أماكن مختلفة دون أن تنسب إلى قائل. مثال ذلك الكتاب السابع عشر، الفصل السادس، والكتاب العشرين، الفصل الأول.

والأهم من ذلك كله أن النص يشير إلى كونفوشيوس مستخدما أسماء غير "قال كونفوشيوس" أو "قال المعلم" فتستخدم بعض الكتب فى الإشارة إلى كونفوشيوس اسم "تزو" Tzu أى "المعلم كونفوشيوس"، والبعض الآخر "كونج تزو" Kung Tzu أى "الأستاذ كونج".(٢) وغالبا ما يستخدم الاسم الثانى عندما يتقاسم كونفوشيوس الحوار مع شخص أعلى منه فى المكانة أو السن. ويتعامل الكتاب العاشر أيضا مع كونفوشيوس باعتباره الرجل النبيل والنموذج الذى يجب أن يحتذى.

أما فيما يتعلق بالاتساق الداخلى للكتب -المضمون- فيبدو للوهلة الأولى أن الكتب من حيث الفصول التى تحتويها فى حالة من العشوائية، فلا يجمعها مبدأ الوحدة فى المضمون. وقد يبدو هذا أمرا حقيقيا فى بعض الكتب على وجه الخصوص الأول والثانى، ولكن بشىء من التدقيق يمكن أن نلتمس نوعا من الوحدة فى كتب أخرى. فالكتاب الثالث بدون استثناء خصص للطقوس والموسيقى. والكتاب الرابع وقد صنف فى عدد من الفصول، تتعامل الفصول السبعة الأولى مع

(١) ويعد التاريخ المقترح لتدوين نص المنتخبات ما بين نهاية القرن الرابع وبداية الخامس قبل الميلاد. انظر Ibid, P. 16 .

(2) Confucius, Analects, Trans by D. C. Lan Op. Cit., Appendix 3, P. 223.

الرجل النبيل مع مقارنته بالرجل الوضيع، ومن الثانى عشر إلى الثامن عشر تتناول فضيلة الطاعة، ثم تعود الفصول الباقية مرة أخرى إلى طريق الرجل النبيل. ويغلب على الكتاب الخامس والسادس الاهتمام بالشعب. أما الكتاب السابع فقد خصص بشكل كامل لكونفوشيوس، وتتفاوت فصوله بين أقواله الخاصة حول نفسه أو ما يقوله الآخرون عنه.

ويتناول الكتاب الثامن موضوعات متنوعة، فى حين أن الكتاب التاسع وخصوصا الفصول الستة عشر الأولى خصصت لكونفوشيوس وأقواله التى تتناول موضوعات متنوعة والكتاب العاشر عبارة عن سجل لحياته. خصص الكتاب الحادى عشر لأقوال كونفوشيوس فى موضوعات متنوعة. والكتاب الثانى عشر عبارة عن اثنين وعشرين فصلا وتتضمن أسئلة وضعت لكونفوشيوس ليجيب عليها. والكتاب الثالث عشر والرابع عشر والسادس عشر تتناول موضوعات عدة كالحكومة وضرورة ضبط الذات وكيف يصبح الإنسان إنسانا. الكتاب الثامن عشر خصص للزهد. ويفتتح الكتاب العشرون باقتباس يبدو أنه اقتباس من كتاب التاريخ، واستخدم كنص كونفوشيوس من جانب المصنفين للعمل. ولكن رغم هذه الطبيعة المتفاوتة للنص، فإنه من أجل الوصول إلى تحليل دقيق لفلسفة كونفوشيوس وفهم أفضل لها، ويمكن التجاوز عن هذه التناقضات حتى يمكن معالجتها باعتبارها فلسفة متماسكة.

ب- التعاليم الكبرى:

لم تتوقف جهود مدرسة كونفوشيوس فقط على هذا الجيل الذى انشغل بتدوين أقوال المعلم وتعاليمه فى كتاب المنتخبات، وإنما استمرت المدرسة فى تخريج الأجيال التى كرست مهمتها الأولى لمزيد من البحث والتنقيب عن الأقوال التى اختفت خلال كارثة حرق الكتب فى عهد أسرة "تشن" Ch in، وتمثلت جهود الجيل الثانى فى تجميع أهم المؤلفات الأدبية الكونفوشية وهو "التعاليم الكبرى" والذى يعد ثانى هذه المؤلفات الثلاثة من حيث الترتيب الزمنى لتجميعه.

تجمع السجلات التاريخية الصينية على أن النص هو أحد فصول الكتاب

الكلاسيكى المسمى "كتاب الطقوس". ويرى المؤرخون وعلى رأسهم "تشو هسى" Chu hsi [1] أن تجميع الكتاب يعزى إلى تلميذ كونفوشيوس "تشينج تـزو" Tseng Tzu (٥٠٥ – ٤٣٦ ق.م)، ويرجع ذلك إلى بنية النص. يتكون النص من جزء صغير عبارة عن الأقوال الخاصة بكونفوشيوس والتى دونها تلميذه الفيلسوف "تسينج تزو" وجزء ثان عبارة عن عشرة فصول يحتوى تعليقات من جانب التلميذ "تسينج" على آراء المعلم فى مجالى السياسة والأخلاق. ويعتقد البعض أن هذا الجزء من النص أى التعليقات لم يدونها "تسينج" نفسه وإنما قام تلاميذه بذلك.

وبصرف النظر عن المؤلف فإن "تشو هسى" هو الذى أضفى على النص أهمية كبرى خلال الثمانمائة عام الأخيرة، حيث قام بجمعه مع المنتخبات وعقيدة الوسط ودون لهم تعليقات هامة. وبفضل جهوده احتلت هذه الكتب مكانة الكلاسيكيات داخل المجتمع الصينى من عام ١٣١٣ إلى ١٩٠٥، وأصبح ينظر إليهم باعتبارهم أساس اختبارات الخدمة المدنية.

وهكذا فإن محاولة التعرف على النص عن طريق دراسة الأشكال الأدبية التى يتضمنها أمرا غير مجد، ولذلك يمكن القيام بالخطوة الثانية، وهى النظر للمضمون دون النظر لما هو منسوب للأستاذ أو للتلميذ.

تكمن أهمية النص فى أنه يطرح برنامج إذا اتبعه الفرد وصل إلى حالة من الانسجام تؤدى إلى انسجام المجتمع، فالمجتمع الصالح هو الغاية والنتيجة المترتبة على خطوات عديدة تسبقه. ولا يتعرض النص لمناقشة المشكلات الميتافيزيقية وقدم مبدأ "استقصاء حقائق الأشياء" كأساس ينطلق منه إلى تهذيب الحياة الأخلاقية والاجتماعية وهو ما ينسجم بشكل تام مع تأكيد كونفوشيوس على أهمية التعلم للفرد والمجتمع. فالتهذيب الأخلاقى هو الدواء لأمراض المجتمع. وهنا تبدو على نحو

(١) Chu hsi (١١٣٠ – ١٢٠٠) يعد من الشخصيات التى أثرت تأثيرا عميقا فى الفكر الصينى وذلك من خلال جهوده تجاه التراث وعلى وجه الخصوص التراث الكونفوشيوسى. فكانت له إسهامات كثيرة فى إعطاء معنى جديد للكونفوشية ساعدها لأن تخطو نحو مزيد من السيطرة ليس فقط على الفكر الصينى بل أيضا فى كوريا واليابان. انظر

Wing – Tsitchan, Op. Cit., P. 588.

بارز أهمية هذا النص فى أنه يكشف عن الصفة المميزة للفلسفة الكونفوشية وهى الارتباط بين ما هو أخلاقى وما هو سياسى.

ويمكن أن نوجز مضمون النص فى نقاط ثمان، تظهر قيمته بالنسبة إلى أغراض الفلسفة الكونفوشية، وهى: استقصاء حقائق الأشياء الذى يترتب عليه اتساع مجال المعرفة الإنسانية، ثم الوصول إلى صدق الأفكار مما يؤدى إلى تقويم العقل، يتلوه تهذيب الذات الذى يمثل الأساس لانتظام الأسرة وأيضا حكم الدولة، ثم انتشار الأمن والسعادة فى العالم. وتشكل هذه النقاط الثمان خطوات الذروة والوسيلة التى تنعم عن طريقها المملكة بالرفاهية. ومن الملاحظ أن الخطوات الخمس الأولى تختص بعلاقة الفرد بذاته، بينما الخطوات الثلاث الأخيرة تتعلق بالمجتمع والإمبراطورية كلها. وبذلك تبدو العلاقة بين السياسة والأخلاق فى تلك النقلة التى تحدث من شعور الفرد بضرورة تهذيب ذاته أخلاقيا عن طريق البحث فى حقائق الأشياء، ثم أثر ذلك فى انتظام الدولة وما يتبع ذلك من تحقق الدولة الصالحة. ومن خلال ما سبق، يمكن القول بأن النص يحتوى على ثلاثة وأربعين فقرة تتناول القضايا السياسية، وأربعة وعشرين فقرة تتعلق بالجوانب الأخلاقية فى حياة الفرد والدولة، وأخيرا ثمان عشرة قولا حول التربية والعلم.

جـ- عقيدة الوسط:

يجمع العلماء على أن "تزوسو" Tzussu (٤٩٢ – ٤٣١ ق.م) حفيد كونفوشيوس هو المسئول عن تجميع كتاب "عقيدة الوسط" وهو الكتاب الفلسفى الثالث الذى يتضمن أقوال كونفوشيوس مصاغة من جانب تلاميذه. (١) يعد كتاب عقيدة الوسط أيضا فصل من كتاب الطقوس. ويعرض الكتاب لآراء كونفوشيوس حول الاعتدال ممجدا لفضيلة التوازن والتناغم سواء بالنسبة للإنسان وطبيعته الأخلاقية أو اتساق ظواهر الكون، وكأنه يعرض لتناغم الإنسان الداخلى فى مقابل اتساق الكون. وعلى الرغم من أن الكتاب قد احتل مع النص السابق "التعاليم

(١) يعد "تزوسو" Tzussu (٤٩٢ – ٤٣١ ق.م) حفيد كونفوشيوس الوحيد، وأحيانا يشار إليه كونج تش Kungchi وقد تتلمذ على يد TsengTzu تلميذ كونفوشيوس. انظر:

Confucius, An. G. L. D. of M., Op. Cit., P. 36.

الكبرى" أهمية كبرى فى نطاق الكونفوشية الجديدة إلا أن بينهم اختلافات هامة فيما يتعلق بالمضمون. فيتعامل "التعاليم الكبرى" مع المجتمع والشئون السياسية فى حين أن "عقيدة الوسط" تتناول الجوانب السيكولوجية والميتافيزيقية. وإذا كانت التعاليم الكبرى تؤكد على الإجراءات التى يمكن عن طريقها الوصول إلى السلام العالمى، فإن عقيدة الوسط تركز على الحقيقة فى ذاتها - الاعتدال.

يرمز إلى الكتاب بـ "شانج يانج" Chung Yung وعندما يرد هذا الاسم بين أقوال نص المنتخبات يتم التعامل معه على أنه الوسط تعنى كلمة Chung ما هو مركزى وكلمة Yung ما هو كلى ومتناغم.[1] وبانضمامهم إلى بعضهم البعض تشير إلى انسجام الطبيعة الإنسانية الذى يشكل حقيقة وجودنا الأخلاقى الذى ينعكس بالتالى على العالم. ولذلك فإن للنص عدة أسماء منها "عقيدة الوسط" وهو العنوان الشائع وغالبا ما يترجم إليه، وأيضا يسمى "الانسجام المركزى" والاسم الذى يقترحه جيمى ليجى "حالة التناغم والانسجام".[2] فالبحث عن الانسجام والتناغم يعد المضمون الرئيسى للكتاب. والملاحظ أنه بدلا من أن يضع المؤلف هذا المضمون فى عبارات من عنده نجده يستشهد بأقوال المعلم، وبذلك فإنه لا يختلف كثيرا عن المنتخبات الذى هو جمع لأقواله. وهكذا فقد انحصر إسهام "تزوسو" فى بعض المقاطع التحليلية التى وضعها ما بين أقوال المعلم.

ويتضمن النص من حيث الأشكال الأدبية نوع يتناول ما هو منسوب للمعلم سواء كان قول مباشر له أو تعليق على قول آخر ويبلغ عدد هذا القسم تسعة عشر فصلا. وقسم آخر يتكون من اثنى عشر فصلا غير منسوبة لأحد، ويرجح أنها أقوال المؤلف ثم قسم آخر عبارة عن اقتباسات من كتاب الأغانى. أما من حيث المضمون فترجح كفة الجانب الأخلاقى على السياسى، بالإضافة إلى تناوله لجوانب المعرفة والعلم، وما يقرب من خمسة فصول تعرض خلالها النص للجوانب الميتافيزيقية.

---

(1) Liu Wu – Chi, A Short History of Confucian Philosophy [A delta Book published by dell publishing, New York, 1964], P. 32.

(2) Confucius, James Legge Op. Cit., P. 383.

يمثل الفصل الأول بالنسبة للفصول الأخرى التالية مفتاح النص أو السمة المميزة له، حيث أنه يشتمل على اقتراحات عديدة هى:

١- يولد الإنسان مزودا بتلك الطبيعة التى تمنحه السماء إياها ويعد الطريق الصحيح هو أن يكون سلوك الفرد منسجم مع هذه الطبيعة.

٢- يجب ألا يهمل الطريق، والرجل النبيل حذر فيما يتعلق بالأشياء الغامضة لذا فهو يعمل رقيبا على نفسه.

٣- عندما لا تشتعل مشاعر السعادة والغضب والندم والبهجة فإننا نكون فى حالة من التوازن، والتوازن أساس العالم.

٤- عندما يتحقق التوازن فإن السماء والأرض تنعم بالنظام.

أما الفصول من الثانى إلى الثانى عشر فهى عبارة عن حشد لأقوال المعلم يستشهد بها "تزوسو" إلا أنها لا تلقى ضوء على الأفكار التى ظهرت فى الفصل الأول، حيث أنها تناقش كيفية التعامل مع حالة التوازن باعتباره وسط بين طرفين أحدهما إفراط والآخر تفريط. وكل إفراط وتفريط يعد انتهاك لطبيعتنا الحقة الممنوحة من السماء والمفطورة على التوازن. يشكل الفصل الثانى عشر جزء ثالث داخل النص. فيتناول قانون التبادل بصيغته الإيجابية والسلبية فى ظل طرفى الإفراط والتفريط وكون الطريق لا يسقط ولا يضيع.

ويتضمن هذا الفصل أيضا تصوير كامل لرؤية كونفوشيوس حول الحكومة لصالحة ويظهر خلال هذا الجزء تعامل مع الرجل الكامل، فهو ليس هذا الشخص لذى يمارس الحكم ويسعى لأداء واجباته داخل العلاقات الاجتماعية المتعددة فحسب وإنما نجده يشكل قوة فعالة فى العالم. فهو قادر على تطوير ذاته وبالتالى يمكن أن يحقق نفس الشيء للآخرين، وأيضا يساهم فى تطوير طبيعة الأشياء والكائنات الحية، وبذلك فهو يشكل مع السماء والأرض ثالوثا.



الفصل الثاني

الأخلاق فى يوتوبيا كونفوشيوس



إن نقطة انطلاق أى بحث أخلاقى فلسفى هى التجربة الأخلاقية. ونقصد بها كل تجربة يعانيها الإنسان حين يستخدم إرادته، سواء أكان ذلك من أجل تحقيق مقصد ذاتى أم من أجل تغيير العالم المحيط به والتأثير على غيره من الناس. لذلك ارتبطت الحياة الأخلاقية منذ البداية بطابع هادف يراد من ورائه تحقيق غاية محددة. ومن هنا فقد كان كونفوشيوس يهدف من وراء نسقه الأخلاقى تحقيق غاية، هى الوصول بالفرد إلى أعلى درجات الكمال الإنسانى، وهى الوصول إلى Chun Tzu الرجل النبيل.

لقد كان نسق كونفوشيوس الأخلاقى ذا جانبين:

الجانب النظرى: ويتضمن ماهية الفرد الذى هو الأساس والنواة للأسرة والمجتمع. ويشرع خلال هذا الجانب بأن يعيد الفرد إلى جوهره الحق، إلى فطرته الإنسانية الحقة، وهذا الرجوع إلى الطبيعة الأصلية يؤهله لتهذيب ذاته.

الجانب العملى: وهو يمثل القيم الأخلاقية والاجتماعية التى يجد الفرد لزاما عليه اقتناءها طبقا لماهيته التى تم إدراكها فى المرحلة الأولى، وينطلق إلى تطبيقها فى علاقاته مع الآخرين، داخل علاقات الفرد المختلفة من أجل الوصول إلى "الرجل الفاضل" الذى يعد محور فلسفته السياسية.

أولا: الجانب النظرى:

لقد كانت الغاية الأولى من نسق كونفوشيوس الأخلاقى هى محاولة إيقاظ الفرد مما يعانى منه من تدهور أخلاقى، مؤكدا على أنه كائن أخلاقى فى المقام الأول. لذلك فإيمانه بالفرد هو الذى حثه على أن يجعله نقطة الانطلاق الأولى له. ولكن على الرغم من أن كونفوشيوس قد وضع مثاليات أخلاقية للفرد إلا أنها كانت مثاليات مشتقة من واقع الحياة الإنسانية، أى أن الأساس الذى اعتمد عليه فى وضعها هو دراسة الطبيعة البشرية. وبذلك أصبحت هذه القيم الأخلاقية لا تلقى بالإنسان فى عالم آخر، أو تجعل الفرد يشعر بعجزه فى الوصول إليها، وإنما كانت أخلاقا توجه سلوك الفرد نحو هذا المجتمع الذى يعيش فيه.

أ- الإنسان بين الخير والشر:

ومن أجل أن نتبين طبيعة المثاليات الأخلاقية عند كونفوشيوس، وكيف أنـــها مبنية على الطبيعة الواقعية الفعلية للإنسان، فإننا من الضـــرورى تحليـل رؤيـــة كونفوشيوس للطبيعة الإنسانية، حتى يتبين لنا إلى أى حـد كـانت رؤيتــه للمثـل الأخلاقية متسقة مع رؤيته للطبيعة الإنسانية، وليست مغتربة عنـــها. وإذا حاولنـا استعراض تاريخ التصورات الفلسفية حول ماهية الطبيعة الإنسانية نجد أنها تضـــم ثلاثة اتجاهات، فمنها ما يرى الإنسان شريرا بطبعه، وأخرى تراه خـيرا بطبعــه، وثالثة تراه يجمع بين الجانبين. ولقد كانت هذه القضية، مطروحة داخـــل الفلسـفة الكونفوشيوسية، بل أن علماء الكونفوشية أنفسهم قد انقسموا بصددهـــا إلـى فـرق مختلفة. فعلى سبيل المثال أكد منشيوس على أن الطبيعة الإنسانية خيرة بـــالفطرة، وأن اتجاهها لأداء ما هو خير يشبه اتجاه المياه عندما تسير فى منحـدر.[١] وهـذه الخيرية تمثل الدافع الأساسى لالتزام الإنسان بالقيم وسعيه المستمر لأداء كل ما هـو خير للآخرين، بل إنه يرى أيضا أن إقبال الإنسان على التعلم بسهولة يرجع إلـــى تلك الخيرية. ولعل هيمنة المجتمع الزراعى عليه هو ما دفعه إلى اعتبار أن الكـائن الأخلاقى يمر بمراحل تطور متناظرة إلى حد كبير مع نمو النبات ومع ما يمر بـــه من تغيير. أما هسون تزو[٢] Hsun Tzu فقد كان له تصور سـيئ تجـاه الطبيعـة الإنسانية، حيث رأى أن فطرة الإنسان تسير فى اتجـاه معـاكس تمامـا لمـا رآه منشيوس.

فعلى الرغم من اعتقاده بأن أهمية الإنسان فى العالم توازى أهميـة السـماء والأرض، فإنه قد أكد على أن الإنسان شرير بالفطرة، وما قد نشاهده مـن تمسـك بالقيم فى سلوكه تجاه الآخرين فهو نتيجة للتدريب والتهذيب المستمر الذى لابد منـه لتفادى مساوئ تلك الطبيعة. ولعل ما دفع هسون تزو للإيمـــان بفاعليـة التربيـة والتهذيب فى تقويم الإنسان، هو امتلاك الإنسان للذكاء الـذى يتيـح الفرصـة لأن

---

(1) James Legge, Op. Cit., P. 103.

(٢) هسون تزو (٢٩٨، ٢٣٨ ق.م) يعد من أجرأ الفلاسفة الكونفوشيوسيين الذين أسهموا فى نمـو الكونفوشية.

يصبح إنسانا فاضلا (إن الطبيعة الإنسانية شريرة، وما هـو جيد يعد مكتسبا بالتدريب). (١)

أما بالنسبة لكونفوشيوس فلا يمكننا أن نعثر على نص يحسم لنا الأمر، وإنما من خلال تحليل النصوص واكتشاف ما بين ثناياها يمكن لنا القول بأنه قد رفض فكرة كون الإنسان خيرا بالفطرة أو بأنه يولد مزودا بالقيم الأخلاقية، وبذلك يبدو فى قوله: "أنا لم أقابل الإنسان الذى يرغب فى الخير أو الذى يجد الشر أمرا بغيضا".(٢) كما أنه قد رفض النظر إلى الإنسان على أنه شرير تماما، حيث يقول: "إن الرجل الذى يكره الشر، يمكن أن يعد خيرا لأنه لم يسمح بما هو غير أخلاقى أن يلوث شخصيته".(٣) وبذلك يكون كونفوشيوس قد رفض تصور الطبيعة الإنسانية وفقا للاتجاهين الأول والثانى. ولقد سعى كونفوشيوس كرد فعل على الأيديولوجية السائدة والقائلة بسمو الطبقة الحاكمة وأنها فقط دون سائر طبقات المجتمع الحائزة على القيم الأخلاقية، أن يجعل اقتناء الأخلاق أمرا متاحا لكافة أفراد المجتمع دون الاعتماد على الطبقة الاجتماعية أو بالوراثة. فالأخلاق عند كونفوشيوس لا توجد فى الطبيعة الإنسانية الداخلية الفطرية، وإنما الذى يوجد هـو الاستعداد للتخلق، الاستعداد للتمييز بين قطبين: الخير والشر، وهذا الاستعداد هو الذى يفيد منه التخيل والوعى والإرادة بالتربية والابتكار، وبتضافرها معا يخلق الرجل النبيل. "إذا ركز الإنسان قلبه على الخير تحرر من كل الشرور".(٤)

فالإنسان يولد ولديه إمكانية يمكن تشكيلها حسب الإرادة الإنسانية وهذا هو الاستعداد لأداء ما هو خير، وهو ما توحى به كلمة "ركز الإنسان قلبه". أى أن الأخلاق ليست أمرا موجودا أصلا داخل الإنسان، وإنما هى مثال وقيمة يسعى إليها الإنسان ويكدح فى سبيل تحقيقها. ولعل هذا التصور للطبيعة البشرية هو الذى يدع مجالا للفاعلية الإنسانية والمسئولية الفردية، وهو يرد أيضا لهذا الإنسان وحده

(1) Hsu – Tzu, quoted in, Fung yu-lan, A Short History of Chinese Philosophy, Op. Cit., P. 145.
(2) Confucius, Analects, 6 : 4.
(3) Ibid. Loc. Cit.
(4) Ibid., 4 : 4.

القدرة على النزوع نحو حالة مقبلة تصبح فيها ذاته أفضل مما هي عليه الآن في الحاضر. وبذلك تقف هذه الرؤية ضد كل المذاهب الأخرى التي تؤمن بفكرة الخطيئة الأصلية فتجعل الإنسان مسئولا عن شيء ليس له فيه يد. كما أنها تقف أيضا ضد المذاهب التي تؤمن بخيرية الإنسان الأصلية التي تقلل من الدور الكبير الذي يلعبه الإنسان في سبيل أن يكون خيرا. "الرجل الخير هو الذي يحصد الفائدة بعد قهر المشاق".[1]

وعلى الرغم من أن كونفوشيوس قد رفض فكرة الطبيعة البشرية الخيرة بالفطرة، وأحل مكانها فكرة الإمكانية فإننا نجده يضع بجانبها مفهوما آخر وهو "المساواة". "كل الأفراد متقاربون من حيث الطبيعة، أما الاختلاف بينهم فيأتي نتيجة الممارسة".[2]

ولعله بذلك قد فسر الاختلاف بين الأفراد داخل المجتمع بأنه نتيجة للجهد العملي، وبذلك تتضح لنا النزعة الإنسانية التي اتصفت بها فلسفة كونفوشيوس من خلال جمعه لفكرة الإمكانية بجانب فكرة المساواة ليؤكد على الفاعلية الإنسانية وليقوض مفهوم الوراثة وسلطة السماء. وقد دفعه مثل هذا التصور للطبيعة البشرية ما كانت تعاني منه الصين آنذاك من فوضى واضطراب في كافة جوانب الحياة وانتفاء كل مقاييس الخير والشر، وانقلاب كل الأنظمة القائمة داخل المجتمع، في نفس الوقت الذي سادت فيه نزعة الاستسلام لهذا الاضطراب معتقدين أنه لن يتغير إلا بفعل قوى خارجية أقوى من الفرد. ولذلك أراد كونفوشيوس أن يطرح على الساحة لأول مرة في تاريخ الصين القديمة ما يسمى بالإرادة الإنسانية، وأن الإنسان له دور وفاعلية في تشكيل ذاته بما لديه من إمكانية للتطور، ثم إمكانية تطوير الآخرين. وبعبارة أخرى فإذا أخطأ الفرد، فعليه أن يبحث عن الخطأ داخل ذاته، وليس خارجها. ولعل ما سبق قد دفع ماكس فيبر إلى القول : "إن غياب كل الميتافيزيقيا وكل أثر من آثار الدين القديم قد جعل الكونفوشية عقلانية إلى أبعد

---

(1) Confucius, An, 22 : 6.
(2) Confucius, An, 2 : 17.

حد...، فلقد كانت الكونفوشية أكثر عقلانية من أى نسق أخلاقى آخر".[1]

وتكمن أهمية قضية المساواة فى أنها تقود إلى قضية أعمق وأكثر جوهرية داخل نسقه السياسى الأخلاقى ككل، ألا وهى رغبته فى القضاء على سلطة النبلاء الأرستقراطيين والتأكيد على عدم وجود أى فوارق بين الأفراد وإن وجدت فهى فروق فى درجة العلم والقدرة على التطور الأخلاقى. لذلك فإن النغمة السائدة داخل نسقه وتعاليمه أن الجميع يولدون مزودين بقدرة متساوية على تحقيق التطور الأخلاقى. [2]

ب- الإنسان بين العقل والوجدان:

ويؤدى تصور الطبيعة الإنسانية على أنها إمكانية إلى الغوص فى النفس البشرية واكتشاف ماهيتها. فالإنسان فيما يرى كونفوشيوس يجمع بين جانبين:

الجانب العقلى أو ما يسمى بالملكات العقلية، والجانب الوجدانى الذى يمثل العواطف والانفعالات "عندما تكون العواطف مثل البهجة والغضب والحزن والسعادة غير متصارعة يصبح الفرد فى حالة اتساق. وعندما تستيقظ هذه المشاعر وتعمل كل واحدة وفقا لمعيار مناسب، فهذا هو ما يسمى بالانسجام (النظام الأخلاقى)" [3] فالإنسان وفقا لهذا النص يولد وبه نوع من التجانس والانسجام ما بين الجانب العقلى والجانب الوجدانى. إلا أنه لظروف البيئة قد يغلب جانبا على الآخر، وبذلك يبتعد الإنسان عن التجانس الذى كان كامنا فيه، ويصبح إنسانا غير متوازن ويعكس حالة الفوضى والاضطراب الداخلى على المجتمع ككل. أما الوسيلة للعودة إلى حالة الانسجام الأولى فتكمن فى عدم تغليب جانب منهماعلى الآخر، حتى يتحقق بذلك الاتساق الإنسانى الذى يستتبع اتساق المجتمع. [1]

---

(1) Max Weber, Essays in Sociology. (Translated and edit. By H. H. Gerth and C. Wright Mills. New York, 1949), P. 293.

(2) Max Weber, The Religion of China.

(3) Confucius, The Conduct of Life. Trans as The Doctrine of the Mean. By KuHung Ming (London, John Murray, 1920) Ch. 1.

يتحقق بذلك الاتساق الإنسانى الذى يستتبع اتساق المجتمع.[1]

وقد اتفق تلاميذ كونفوشيوس معه على أن الجانب الوجدانى للإنسان جزء حيوى لابد من وجوده كى يتحقق له الاتساق، حيث أن إلغاءه من شأنه أن يلحق ضررا بالغا بالطبيعة البشرية من ناحية، ولأنه أمر مستحيل من ناحية أخرى. وأكد منشيوس على أن توظيف هذا الجانب الوجدانى بشكل جيد يمكن أن يجعل من تلك الانفعالات أعظم القوى الخلقية والطاقات الأدبية. والبحث فى جوهر النفس البشرية قضية مثارة داخل الفكر الصينى بمدارسه المختلفة. فعندما ناقش "لاوتزو" مؤسس التاوية ماهية النفس الإنسانية أكد أن الإنسان الحق الكامل لا يتحقق إلا بتقويض الجانب الوجدانى بداخله حتى يضمن الخلاص من ربقة وجوده المادى الذى يسبب له الكثير من التوتر والقلق الذهنى. فالإنسان فيما يرى "لاوتزو" يجب ألا تتمثل حياته إلا عبر عملية عقلية واحدة يطلق عليها "التأمل".[2]

وقد وافقه "موتزو" فى مخالفة المدرسة الكونفوشية وذلك عندما طالب بالتخلص من كافة الانفعالات والمشاعر لأنها تقوض نظام المجتمع وخص بالذكر الابتهاج والغضب واللهو والحزن والحب والكراهية حيث أطلق عليها الغوايات الست التى يجب على الإنسان إحكام إرادته عليها ليسيره العقل وحده.[3]

وهكذا يبدو الفارق بين رؤية كل من المدرسة الكونفوشية للطبيعة الإنسانية واهتمامها بالجانب الوجدانى ورؤية التاوية والمدرسة المادية.

ولكن كيف يمكن معرفة أن الإنسان قد وصل إلى حالة الاتساق؟

(1) Clarence Burton Day. The philosophers of China. Classical and contemporary (Philosophical Library, cited press, 1962) P. 37.

(٢) ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران (القاهرة : لجنة التأليف والنشر- طبعة ثالثة ١٩٦٦) ص ٣١.

(٣) يعد موتزو Mo Tzu (٤٨٠ – ٣٩٠) من أعظم شخصيات الفكر الصينى. أسس مدرسة خاصة به تعد من أخطر المدارس الفلسفية التى نافست الكونفوشية منافسة خطيرة وهو صاحب المذهب الشهير "المحبة الجامعة" انظر – فؤاد شبل، حكمة الصين، مرجع سبق ذكره، ص ١٧٧.

ويجيب كونفوشيوس: "افحص الوسائل التي يستخدمها الإنسان، لاحظ الطريق الذي يسلكه وافحص سلوكه داخل المنزل، فليس هناك طريق لكي يخفي الإنسان بها ذاته".(١) هنا يكشف كونفوشيوس الوسيلة التي تحثنا على اكتشاف ما إذا كان الفرد قد وصل إلى حالة الانسجام أم لا، وذلك عن طريق معرفة مدى الاتساق بين داخله وبين المظهر الخارجي.

جـ- الإلزام الخلقي :

يقدم تاريخ الفكر الفلسفي مصدرين للإلزام الخلقي، أحدهما خارجي: ويكون إما من الدين أو من المجتمع ممثلا في هذا الكم من القوانين السائدة داخل حدود الجماعة. والآخر داخلي: ينبع من الضمير الإنساني. وقد رأى كونفوشيوس ضرورة أن يكون الإلزام داخليا، فعندما يكون منبع الإلزام من الضمير فإنه يصبح أقل وطأة على الشعور الإنساني، وأكثر واقعية نحو الالتزام به، على العكس من الإلزام الخارجي. فالفرد يتبع ما يفرضه عليه ضميره دون الشعور بإرهاق أو معاناة. (٢) وهذا ما دعا كثيرا من فلاسفة الأخلاق إلى تشريع كل قواعد وقوانين الأخلاق داخل الذات الفردية، بحيث يكون الحافز على أدائها أيضا ينبع من داخل الفرد، وحتى يقبل على اتباعها دون عناء ودون أن يشعر بأنها شيء مفروض عليه من الخارج.

إن الإلزام الداخلي لدى كونفوشيوس هو ما يطلق عليه كونفوشيوس في عقيدة الوسط "القانون الأخلاقي". "الحس الأخلاقي هو الصفة المميزة التي تنسب للإنسان".(٣) وهذا الحس الأخلاقي لا يجعل الطبيعة البشرية خيرة بالفطرة وإنما يعد بمثابة البذرة التي لابد من استنباتها ورعايتها حتى تثمر، فهو البداية التي تتيح أمام الجنس البشري إمكانية التطور للوصول إلى الكمال. فيقول في عقيدة الوسط "إن القانون الأخلاقي ليس أمرا بعيدا عن الحياة العقلية للإنسان. فعندما يتبع الرجل أمرا

(1) Confucius, An, 10 : 2.

(٢) بتصرف عن : Chuhai and Winberg Chai, Op. Cit., P. 34.

(3) Confucius, Doctarine of the mean, Op. Cit., Ch. XVI, P. 30.

بعيداً عن الحياة العقلية على أنه القانون الأخلاقي، فهو ليس بالقانون الأخلاقي".[1] فالقانون الأخلاقي قريب إلينا. ولقد وجد كونفوشيوس أن نسق الحقائق الأخلاقية إن استمد سلطته مما هو خارق للطبيعة فلن يمكن التحقق منه بالتجربة، وبالتالي لا يمكن الإيمان به. وما لا يمكن الإيمان به لا يطاع من جانب الأفراد. وكذلك إذا شيد على سلطة دنيوية لا يعترف بها الشعب أيضا لن يطاع. وبالتالي تبقى إمكانية تشييده على ضمير الإنسان حتى يكون بالإمكان التحقق منه.[2] ولعل كونفوشيوس قد استمد مفهوم الإلزام والحس الخلقي من تراثه القديم. حيث ساد قديما الاعتقاد بأن الإله قد منح الإنسان الذى هو أرقى المخلوقات الحس الخلقي الذى إن التزم به وعمل على تنميته ومراعاته أصبح رجلا نبيلا.

ويقودنا هذا داخل النسق الكونفوشيوسي إلى قضية في غاية الأهمية في تعاليمه الأخلاقية، وهي مبدأ الإرادة الخيرة التي تسبق تأدية الواجب أو القانون. وفي هذا الجانب يتفق كونفوشيوس مع كانط، أو بالأحرى إن كانط يتفق مع كونفوشيوس، عندما جعل مبدأ الإرادة الخيرة محورا لفلسفته الأخلاقية كلها. فيما أن الفرد إمكانية قابلة للتطور، أصبح جميع الأفراد متساوين وأصبح اتباع السلوك الفاضل أمرا متروكا للإنسان وفقا لرغبته ونيته لأداء الفعل الأخلاقي. ومن هنا انبثق مفهوم الحرية في أداء القانون، بحيث يتسع المجال أكثر فأكثر للفاعلية الإنسانية، ولقدرة الفرد على الإبداع والتطوير، وهكذا أصبحت الحرية شرطا من شروط الفضيلة. "دع مبدأك يقودك لأن تفعل أفضل ما في وسعك للآخرين، كن فاضلا في كل ما تقوله وقد نفسك تجاه الصواب".[3]

فالإرادة الخيرة هي المبدأ الأخلاقي الذى يمكن أن نعده بمثابة الدعامة الأساسية لكل أخلاق. وما يخلع على الإرادة من صفة الخير يرجع إلى الطابع الإلزامي الذى يتسم به فعلها حينما يكون مطابقا للقانون الأخلاقي.

ويرى كونفوشيوس أن أداء القانون يجب ألا يرتبط بمنفعة أو لذة، وإلا فقد

(1) Ibid, Ch. XIII, P. 25.
(2) Ibid, Ch. XXVIII., P. 53.
(3) Confucius, An, 10 : 12.

عموميته، وأصبح غير صالح للجميع. ويتفق كانط هنا أيضا مع كونفوشيوس عندما جعل المعيار الوحيد للفعل الأخلاقى هو ضرورة تعميمه، وذلك فى القاعدة الأولى من قواعد الأخلاق التى تنبنى عليها سائر القواعد: "لا تفعل الفعل إلا بما يتفق مع المسلمة التى تمكنك فى نفس الوقت من أن تريد لها أن تصبح قانونا عاما".(١)

فالقانون الأخلاقى ليس كأى قانون آخر خاضع للتعديل المفروض عليه من الخارج، بل هو قانون ثابت فى كل فرد، ولذلك فإن الفرد يشعر بسعادة عند الالتزام به لأنه يتفق وطبيعتنا الإنسانية.

"اترك ما تمتلكه من مبادئ تقودك لأن تفعل أفضل ما عندك للآخرين وعندما تفعل الخطأ لا تخشى من إصلاح وسائلك".(٢)

وقد بلغت درجة قرب القانون الأخلاقى إلينا بحيث لا نستطيع أن نهرب منه أو أن نغفل عن العمل بمقتضاه. وبالرغم من أنه لا يدرك بالحواس فإنه أكثر الأشياء وضوحا. فلابد للإنسان أن يعمل بجهد وفقا له، لأنه جزء حيوى فى كل أبناء الجنس البشرى "ليس هناك ما هو أكثر وضوحا مما هو سرى، ولا شيء أكثر ظهورا مما هو دقيق".(٣) إن الانسجام الذى يسعى الإنسان جاهدا لتحقيقه ليس إلا إدراكا للقانون الأخلاقى الكامن فيه، والكامن فى كل أجزاء العالم، وكأنه يعقد موازنة بين العالم وما يمكن أن يتحقق فيه من اتساق وبين الإنسان واتساقه الداخلى الذى هو بمثابة خطوة لتناغم المجتمع ككل.

"دع حالات الانسجام والاتساق تسود عندئذ فإن النظام سوف يسود داخل السماء والأرض، وسوف تتجه كل الأشياء نحو الازدهار والكمال".(٤)

وبذلك فإن نفس القانون الأخلاقى الكامن فى الفرد يسيطر على الكون، وهذا ما قد دفع كونفوشيوس إلى القول بأنه عندما يتحقق الانسجام الداخلى للنفس البشرية

(١) أمانويل كانط، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة وتعليق د. عبد الغفار مكاوى، مراجعة عبد الرحمن بدوى (الدار القومية للطباعة والنشر – القاهرة ١٣٨٥هـ – ١٩٦٥م).

(2) Confucius, An, 8 : 1.

(3) Confucius, D. of M. Ch., 1. P. 14.

(4) Confucius, D. of M. Trans. James Legge, Op. Cit., Ch. 1:5, P. 385.

فإن كل الأشياء تتحرك نحو الانسجام العالمي.(١)

ويترتب على ما سبق أنه عندما يخطئ الإنسان فلابد أن يعود إلى ذاته لعله يكتشف أنه قد ابتعد عن القانون الأخلاقي، فالخطأ والشر في العالم ليس مرجعهم الآخرين، بل يرجع إلى الفرد وإرادته. ومن هنا أكد على ضرورة أن يقوم الفرد بفحص دائم لذاته لبيان ما إذا كان بها أي شوائب أو لا. "يجب على الرجل الفاضل أن يشخص قلبه وما في داخله ويرى أنه ليس هناك سبب للقلق، ولا توجد أفكار سيئة".(٢) فلقد بلغت أهمية القانون الأخلاقي إلى درجة أن أصبح هو المفتاح الرئيسي لوجودنا الأخلاقي الذي يجعلنا نصل إلى الكمال.

وهنا لابد أن نقرر أنه لا تناقض بين القول بأن القانون الأخلاقي كامن في الفرد وبين قولنا بأن الإنسان ليس خيرا بالفطرة. وذلك لأن هناك فارقا بين أن يولد الإنسان مزودا بأفكار فطرية وبين أن يولد مزودا بمقياس يتيح له الاختيار والقدرة على انتقاء ما هو صواب. وبالتالي فإن الأخلاق تضطلع بمهمة المساهمة في إيقاظ الإحساس بالقيم لدى الإنسان، فهي تقوم بدور المنبه لهذا المعيار الكامن فينا من أجل إعداده للعمل.

ويرى كونفوشيوس، بعد كل ما سبق، أنه رغم امتلاك الإنسان لهذا الحس الخلقي فإنه عرضة للخطر، وبعبارة أخرى أنه قد يعجز البعض عن الوصول إلى هذا القانون. ولكي يدرك الفرد هذا القانون لابد له من الاستعانة بمبدأ آخر بدونه يخفق في إدراكه. وهذا المبدأ هو الحد الأوسط. والوسط بالنسبة لكونفوشيوس هو الطريق الذي يجب على الفرد أن يلتزم به ليبتعد عن الإفراط والتفريط في الحياة. "الوسط نبيل حقا كالفضيلة الأخلاقية، إلا أنه نادرا ما تدركه العامة لمدة طويلة."(٣) فقد يعجز الفرد عن الوصول إلى القانون الأخلاقي لعدم التزامه بالوسط بل أن فقدان الوسط قد يؤدي إلى أن يصبح القانون الأخلاقي فاقد للفاعلية. ويتمثل هذا الوسط في تحقيق التوازن بين الجانب العقلي والجانب الوجداني، ويتم الحصول

(1) Clarence Burton, Op. Cit., P. 37.
(2) Confucius, D. of M. Ch. XXXII, P. 56.
(3) Confucius, An. 29 : 6.

على هذا التوازن بواسطة التهذيب والتربية. وبهذا يصبح الإنسان السوى هو الذى يناضل من أجل تحقيق التوازن بين الجانبين فلا يضفى أحدهما على الآخر: "عندما تتفوق الممتلكات الفطرية على إنجاز التهذيب فسوف تكون النتيجة شخصا صعب المراس. وعندما يتفوق التهذيب على الممتلكات الفطرية فسوف تكون النتيجة عالما متحذلقا. وإنما الذى يصنع الرجل النبيل هو الاعتدال".[1] وهنا تصبح قيمة الوسط فى أنه يحقق التوازن الداخلى للفرد الذى يؤدى إلى الهدوء الذهنى والروحى، وبذلك يتمكن من إدراك طبيعته الحقة. وبهذا يتحول الوسط إلى فضيلة نبيلة من شأنه أن يساعد على سمو الفرد وتحقيق وجوده. فالوسط لا يعنى فقط مجرد وسط بين الجانبين، وإنما يتضمن البعد عن أى شكل من أشكال الانحراف الخلقى.[2]

ولعل هذا يقود البعض إلى الظن بأن أرسطو يتشابه مع كونفوشيوس فى قوله بالوسط. ولكن التحليل المتأنى يكشف لنا عن عدم دقة القول بالتشابه الكامل. قد يكون هناك نوع من التشابه، لكن هناك من جهة أخرى اختلاف ملحوظ بين وسط كونفوشيوس ووسط أرسطو. والوسط عند أرسطو يمثل مضمون الفضيلة. فالفضيلة هى الوسط بين طرفين كلاهما رذيلة، أحدهما إفراط والآخر تفريط. وبذلك ارتبط الوسط بالفضيلة، بحيث يصبح الوسط نفسه هو الفعل الفاضل المعتدل. وهو وسط اعتبارى يختلف باختلاف الأشخاص وليس وسطا حسابيا ثابتا.[3] أما وسط كونفوشيوس فهو ليس معيارا خارجيا تقرره الحكمة العملية، وإنما هو حالة من الاتساق الداخلى لجانبى النفس البشرية يصبح من خلالها الفرد قادرا على إدراك القانون الأخلاقى الكامن فيه ويتحقق بذلك التوازن الذى يعد من أهم مقومات الرجل النبيل.

كما أن الابتعاد عن الوسط هو أحد أنواع النقص السيئة التى ينكرها بشدة، وقد نالت هذه الفكرة أهمية بالغة فى مذهب كونفوشيوس حتى لقب بصاحب

(1) Confucius, An 18 : 6.
(2) Thome T. Fang, The Heart of Confucius, Op. Cit., P. 51.
(٣) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان (القاهرة – دار النهضة العربية – طبعة ثانية ١٩٦٨)، ص ٣٣٣.

الوسط. ولعل اهتمامه بهذا المبدأ نابع من رؤيته للتراث ولشخصية الإمبراطور Shun الذى كان أنموذجا يجب أن يحتذى فى اتباع طريق الوسط، حيث إنه كان محبا للبحث في الحقائق، وينظر إلى الشر بازدراء، ويدرك ما هو جيد على أنه وحده الإيجابى، ويستخدم الوسط بين الطرفين فى أحكامه، ويوظفها فى تعامله مع الشعب، ولعل هذا هو الذى جعله إمبراطورا عظيما، بل وأصبحت فترة حكمه من أعظم الفترات رخاء وعدلا وانضباطا.(١)

د- معيار الأخلاق:

ما طبيعة الفعل الأخلاقى؟ وهل يكمن المقياس فى الفعل نفسه أم فيما يترتب عليه من نتائج؟

إن طبيعة الفعل الأخلاقى داخل التعاليم الكونفوشية لا تكمن فى الفعل ذاته، بل فيما يترتب عليه من نتائج. "اترك ما تمتلكه من مبادئ تقودك لأن تفعل أفضل ما عندك للآخرين، عندئذ ستكون جديرا بالثقة فيما تقوله. وهذا هو الرجل الفاضل."(٢) ولا يقصد بذلك أن الفعل الأخلاقى يراد به إحراز لذة وتفادى ألم، أو السعى نحو تحقيق منفعة ذاتية. إنما يقصد أن الفعل يراد من ورائه تحقيق غاية عظمى، أى أنه وسيلة لغاية أبعد، وهى تحقيق أكبر قدر من السعادة والخير للآخرين. إن الفعل الفاضل يراد من ورائه تحقيق غاية ولكنها ليست ذاتية "عندما تتعامل مع الآخرين افعل أفضل ما عندك".(٣) أى أن المنفعة التى يراد الحصول عليها هنا هى منفعة ذات طابع اجتماعى شمولى أى أنها تعمل على تأكيد الصالح العام. الرجل الفاضل يساعد الآخرين لكى يحصلوا على مواقعهم بالقدر الذى يرغب هو نفسه فى الحصول على موقعه، ويحصل للآخرين بقدر ما هو نفسه يرغب فى الحصول عليه".(٤)

ولعل تأكيد كونفوشيوس المستمر على تحقيق خير المجموع، قد نشأ من

---

(1) Confucius, D. of M. Ch. 11, P. 18.
(2) Confucius, An, 8 : 1.
(3) Ibid., 19 : 13.
(4) Ibid., 30 : 6.

تصوره للإنسان على أنه فى المقام الأول كائن اجتماعى لا يستطيع أن يعيش حياته إلا وسط المجموع حيث يقوم بينهم الاتحاد والاحتكاك الذى يجب أن يتم بطرق فاضلة.(١)

ومن خلال هذا يتضح لنا ما هو المقياس الأخلاقى الذى يطرحه الفيلسوف داخل نسقه الأخلاقى، والذى أكد على أهميته عبر صيغ مختلفة، فأحيانا كان يذكره كقاعدة أخلاقية بجانب الوسط الذهبى، وأخرى يذكره على أنه أحد القيم والفضائل التى يجب على الرجل النبيل التحلى بها وأخيرا يذكره على أنه مقياس الأفعال الفاضلة "إن طريق الأستاذ يكمن فى أن يفعل المرء أفضل ما عنده، وأن يستخدم نفسه كمقياس لقياس الآخرين".(٢) ويحيل هذا إلى رؤية كونفوشيوس حول الطبيعة البشرية.

إن البحث فى الطبيعة البشرية على أنها إمكانية للتطور والتقدم، لا على أنها مجرد التطور الذى يأتى عن حشد المعلومات والمعارف فى ذهن الإنسان بل يقصد بها فى المقام الأول أن تتجه نحو الفرد فى ذاته لتحدث له نوعا من التنبيه أو اليقظة الذاتية لما فى داخله من تلك البديهيات الخيرة الكامنة فيه والعمل على تنميتها وإحيائها فى علاقاته بالآخرين داخل المجتمع. وبذلك يدرك كل فرد أن مبدأ المساواة بين الأفراد تجعله يلتزم الحذر والحيطة فى كل فعل يتجه به نحو الآخرين، أو بعبارة أخرى أنه يضع نفسه مكان الآخر باستمرار، فيراعى شعوره، ولا يتجه إلى أى عمل إزاء الآخرين لا يرغب هو نفسه أن يعامل به. وهذا هو المقصود من قوله "إن الإنسان مقياس للآخرين".

وهذا بالطبع ما يدفع الإنسان لأن يسعى ليجعل من سلوكه قاعدة عامة، فيجب عليه أن يراعى الآخرين، وأن يتخذ من مشاعره أساسا لتعامله مع الآخرين. وهذا ما يؤكد كون الإنسان كائنا اجتماعيا لا يستطيع أن يعيش بمفرده أو أن يتجاهل الآخرين. وقد أكد أرسطو على هذا المفهوم فيما بعد "حيث قال: (إن ذلك الذى يعجز عن الحياة فى المجتمع، أو الذى لا يشعر بالحاجة إلى مثل هذه الحياة

(1) Creel, Chinese thought from Confucius to Maotse-Tung, Op. Cit., P. 33.
(2) Confucius, An 15 : 4.

لأنه مكتف بذاته، لابد أن يكون إما وحشا أو إلها).(١)

ولقد صاغ كونفوشيوس هذه القضية عندما قال: "إن الفرد الذى يريد أن يعيش وفقا لقوام الإنسانية الصحيحة بدون عقاب، والذى يكره أن يعيش فى تناقض مع هذه القواعد، يمكنه أن يتخذ من نفسه مقياسا للأخلاق الفاضلة، ويجعل من نفسه واضعا للقواعد الأخلاقية للآخرين".(٢)

فالطبيعة الإنسانية واحدة فى كل فرد من الأفراد، حتى الانفعالات والعواطف واحدة فما يشعر به فرد يشعر به الجميع. وبالتالى فلا تناقض فى أن يتخذ الأفراد من أنفسهم مقاييس لبعضهم البعض. وانطلاقا من مفهوم التساوى الذى تتصف به الطبيعة الإنسانية نصل إلى قاعدة "التبادلية" حيث يقول: عامل الآخر بمثل ما تحب أن يعاملك به الآخرون".(٣) ولقد أكد كونفوشيوس على أن مبدأ التبادل هذا يمثل الخيط الذى يتخلل كل فلسفته ويربطها حيث إنه يؤكد على ضرورة أن ينطلق الإنسان فى معاملته للآخرين مما يحب أن يعامله به الآخرون. ولعل هذه القاعدة هى التى قادت كونفوشيوس إلى اعتبار العالم بمثابة عائلة واحدة والصين كلها رجلا واحد (كل من هم داخل الحدود الأربعة أخوة).(٤)

يرى كونفوشيوس "أن الحكمة هى أن يؤدى المرء الأشياء الملائمة لعامة الناس".(٥) ولكن كيف يعرف المرء أن هذا الفعل ملائم أو غير ملائم؟

كل ما يجب عليه أن يفعله هو أن ينظر داخل ذاته ويتعرف على ما يلائمه ثم يصعد من ذاته ليجعل منها قاعدة عامة. فلا يكفى لكى يكون الفعل أخلاقيا أن تتفق النتائج مع ما هو أخلاقى بل لابد أن يكون الفعل نفسه صادرا عن تقدير عقلى داخلى لما هو أخلاقى. ولعل هذا أيضا يتفق مع القاعدة الثانية من قواعد الواجب

---

(١) أرسطوطاليس، السياسة، ترجمة: أحمد لطفى السيد (القاهرة - الهيئة المصرية العامة للكتاب، طبعة ثانية، ١٩٧٩) الكتاب الأول - الباب الأول، ص ٩٧.

(2) Lin Yutang, Op., Cit., P. 176.

(3) Confucius, An, 34 : 15.

(4) Ibid., 5 : 12.

(5) Ibid., 22 : 6.

لدى كانط: (اعمل دائما بحيث تعامل الإنسانية فى شخصك وفى أشخاص آخرين كغاية لا كمجرد واسطة).[1] وبهذا أصبح الإنسان لدى كانط وكونفوشيوس محورا للنسق الأخلاقى، وغاية فى ذاته، وأنه الموضوع الأوحد الذى يجب أن يرتكز عليه البناء.

هـ- القيم الأخلاقية بين النسبية والإطلاق:

هناك بعض الفلاسفة الأخلاقيين الذين يسلمون بوجود ماهية بشرية ثابتة ومن ثم فإنهم يشرعون للإنسانية جملتها مفترضين أن الضمير أو الشعور الأخلاقى يؤلف لدى كل فرد منا كلا متسقا تمثل أوامره المختلفة تطبيقات متنوعة لإلزام أخلاقى واحد. إلا أن هناك فريقا آخر يرفض نسبة المطلق للأخلاق معتمدين على أنه ليس هناك ما يسمى بالإنسان فى ذاته الذى يمكن أن نقيم عليه مجموعة من الحقائق الأخلاقية. وإن ما يؤكد نسبية الأخلاق فى نظرهم هو اعتمادها على العواطف والانفعالات فى الأحكام، ولذلك فهى نسبية وليست مطلقة. أما كونفوشيوس فإن الأخلاق لديه لها دلالتها المطلقة، ولها وجودها الخاص المستقل عن تقييماتنا الخاصة بدليل أنها تفرض نفسها على كل وجدان بشرى. وإذا قلنا إن هناك بعض الأفراد يعجزون عن إدراك الأخلاق وإن ذلك يدل على نسبيتها، فإنه أمر غير صحيح حيث إن المسئول عن ذلك هو عجز الأشخاص عن إدراك الأخلاق وإلى العمى الخلقى الذى يرجع إلى نقص التربية والتثقيف لديهم.

فالأخلاق الكونفوشية مطلقة لما تتسم به الفضائل من موضوعية وكلية وضرورة. وآية ذلك أنه فيما يرى كونفوشيوس إذا تهيأ للفرد القسط اللازم من التربية الأخلاقية، فإن إحساسه بالفضائل لابد أن يمكنه من إدراك المعايير الأخلاقية الأساسية. وهكذا نظر كونفوشيوس للطبيعة الإنسانية على أنها إمكانية للتطور وأثبت المساواة بين الجميع فى تحقيق التطور الأخلاقى دون أى فوارق بينهم.

وهنا يمكن أن نتلمس مفهوم "الإنسان فى ذاته" الذى يمتلك ضميرا يمكن أن

---

(١) أما نويل كانط، مرجع سبق ذكره، ص ٧٣.

تؤسس عليه مجموعة من القيم الأخلاقية الثابتة والمشتركة بين الجميع. فما أراه أنا أنه أمر سيئ ومخجل يراه الجميع كذلك نظرا لأن كل منا يحتوى على تلك الذات الحقة أو الإنسان فى ذاته.(١)

لقد كانت هذه محاولة للتعرف على الأساس الفلسفى للأخلاق الكونفوشية مما يجعلنا مهيئين لمعرفة التطبيقات العملية لهذه الرؤية الفلسفية الأخلاقية. والحق أن الأخلاق والمعرفة الأخلاقية لا يمكن أن تكون فقط مجرد معرفة نظرية صرفة، بل لابد أن تتخذ الطابع العملى، وبهذا يصبح الغرض الأساسى للأخلاق هو التأثير على سلوكنا الفعلى.

ثانيا: الجانب العملى:

إذا كان الفكر الأخلاقى الكونفوشيوسى قد عبر عن نفسه من خلال الآراء المطروحة حول الإنسان ومكانته الكونية، فقد أدى ذلك إلى أن تشكل الفضائل الأخلاقية جوهر النسق الكونفوشيوسى. فهى الركائز الأساسية التى تعمل على تطوير ذاتية الإنسان لتصل به إلى أعلى درجات الكمال الإنسانى، فالإنسان الفاضل هو الذى يمثل الغاية الأولى للتعاليم الكونفوشية. من أجل هذا جاء نسقه الأخلاقى بشقيه النظرى والعملى ليعمل جاهدا على تكوين طبقة جديدة داخل المجتمع الصينى، يمثل كل فرد منها الوجود الإنسانى الحق الذى يحصل عليه بعد اكتسابه لمجموعة من القيم الأخلاقية عبر عملية تهذيب وضبط للذات. وهنا نكتشف صلة الأخلاق بالتربية، حيث تصبح الوظيفة الأولى للمعلم الفاضل هى العمل على إيقاظ ذهن الطالب بالأخلاق. وهذا يستتبع بالضرورة وجود نسق تعليمى محكم للوصول إلى معرفة واضحة بحقيقة الوجود الإنسانى الذى يستلزم اقتناء أرقى القيم والفضائل التى من شأنها أن تحقق للفرد الاتساق الروحى والذهنى، هذا الاتساق الذى يظهر بالفعل فى علاقاته بالآخرين داخل المجتمع. ولقد حرص كونفوشيوس منذ البداية على ألا تكون تلك القيم قيما مفرطة فى مثاليتها وتجردها، وإنما قيم عملية تعمل فى صياغة سلوك الفرد تجاه ذاته وتجاه الآخرين، أكثر من مجرد

(1) Confucius, An, 25 : 5.

كونها قيما يحملها الفرد دون وعى أو دون أن تمارس تأثيرا فى سلوكه. ومن هنا فإن الفلسفة الخلقية لكونفوشيوس لا يمكن أن تكون مجرد نظر عقلى يستهدف فقط تعريف الفضيلة وعلاقة الإنسان بها، بل لابد من أن تتخذ طابع الفلسفة العملية التى تأخذ على عاتقها مهمة العمل على إيقاظ الحساسية بالقيم لدى الناس، والمشاركة فى تربية الإنسانية وفقا لمبادئ كونفوشيوس.

وهكذا تبدو أهمية الجانب العملى لفلسفة كونفوشيوس فى مجموعها، تلك الفلسفة التى سعت إلى تغيير الواقع المعاش من خلال تغيير رؤية الإنسان لذاته ولدوره وأهميته فى العالم، وذلك مقابل سلطة الإله، هذا بالإضافة إلى احتضانها لتراث الأمة العريق، هذا التراث الذى قد أدرك كونفوشيوس أهميته للجماهير الصينية الغفيرة، وكأنه قد انتبه إلى ضرورة الجمع بين التراث الذى يمثل المخزون النفسى للجماهير وبين هموم الناس ومحاولة إيجاد وسيلة من داخل هذا المخزون نفسه تكون قضيته الأساسية هى قضايا الناس المعاشة.(١)

أ- الفضائل الأخلاقية:

ويمكن القول أن فلسفة كونفوشيوس العملية تتمحور حول أربع فضائل رئيسية تتشعب عنها كل القيم الأخلاقية التى ينبغى أن يتحلى بها الفرد حتى يصل إلى الكمال الإنسانى. وتتمثل هذه الفضائل الأربع فى فضيلة "جين" أى الإنسانية، وفضيلة الاستقامة، وفضيلة طاعة الأبناء، وفضيلة "لى" أى الطقوس والشعائر.

١- فضيلة الإنسانية (جين):

تعد فضيلة "جين" من أهم الفضائل التى لا يمكن للإنسان الفاضل الاستغناء عنها مهما كانت الظروف المحيطة به. وقد بلغت أهمية هذه الفضيلة داخل نسق الكونفوشى لدرجة أنها أصبحت تعلو على سائر الفضائل الأخرى، بل أصبحت تتضمن كل القيم الأخلاقية الأخرى بحيث لو تمكن الرجل النبيل من أن يحرزها فلن تكون أمامه أى معضلة فى اقتناء سلسلة الفضائل الأخرى، لأنه سيجدها كامنة

(1) Huston Smith, Religion of Man. [Harper Colophon Books, New York, 1958] P. 155-156.

فى قلب "الجين".

لقد اختلف الباحثون حول ترجمة هذا المفهوم، مما أدى إلى ظهور عدد من الترجمات له، فهو يترجم على أنه الحب، والصلاح، والخيرية، والإنسانية، والصدق والإخلاص البشرى، وبساطة السلوك والفضيلة الكاملة.(1) ونستطيع أن نستخلص من بين كل هذه الترجمات أنه ضد كل النزعات الأنانية والمزيفة. وباستعراض كل النصوص التى تتعلق بهذه الفضيلة لم يمكن الحصول على رؤية محددة للجين. إن كونفوشيوس نفسه لم يتجه إلى تعريفه خلال النصوص ولم يحاول تحديد المعنى الذى وظفه داخل عمله ككل، ولكن نستطيع أن نستخلص من خلال مجموعة الحوارات التى تدور حول هذه الفضيلة المعنى الأصلى لها والذى قصده كونفوشيوس أيا كانت الترجمة.

إن نظرة فاحصة ومتأملة لمفهوم الجين كما ورد بصوره المختلفة داخل النصوص، يمكن أن تبين أنه يحتوى على جانب نظرى وآخر عملى. حيث يمكن التعامل معه على أنه سمة أساسية من السمات التى تتصف بها الطبيعة البشرية، وأيضا على أنه فضيلة تحكم سلوك الفرد مع الجماعة.

فإذا تناولنا الجانب الأول من مفهوم الجين ويقصد به الجانب النظرى، فستجد أنه يتضمن إظهار أن الكائن البشرى يولد مزودا به ولذلك فهو يؤلف ذات الإنسان.(2) ويستخدم ليدل على أن الفرد يولد منذ البداية ولديه شعور بأنه كائن اجتماعى خلق ليعيش فى المجتمع، ومن الثابت فى عالم البشر أن الإنسان يعد كائنا أخلاقيا منذ أن وجد كائنا اجتماعيا.

وهذا يبدو من خلال تأكيده المتكرر على ضرورة أن يعامل الفرد الآخرين انطلاقا مما يكمن بداخله من مشاعر إنسانية "الرجل الخير دائما شغوف بالخيرية لأنه يشعر خلال ممارسته لها وكأنه فى موطنه" (3) وطبقا لهذا التصور نجد أن المفهوم

(1) Howard Smith, Op. Cit., P. 66.

(٢) كارل ياسبرس، فلاسفة إنسانيون، ترجمة عادل العوا (منشورات عويدات بيروت، لبنان، ١٩٧٥)، ص ١٤٥.

(1) Confucius, An, 2 : 4.

هنا يستخدم بمعنى عام وشامل، حيث يدل على سمة الإنسانية. وهى تلك الحاسة التى تتولد وتنمو داخل الفرد وتعمل كمنبه له من أجل توجيه نظره باستمرار إلى ذاته بوصفه إنسانا اجتماعيا يحمل كل المشاعر التى تؤهله للعيش مع الآخرين، بالإضافة إلى أنها تدفعه إلى الشعور بالإنسانية ككل. [1] وإذا فقد الإنسان سمة الإنسانية تلك فلن يمكنه الالتزام بأى قيمة أخلاقية أخرى. "إذا تخلى الرجل الفاضل عن إنسانيته فبأى شىء يمكن أن يوصف". [2] وكأنها تصبح بذلك هى المسئولة عن شعور الفرد بالآخرين، عن أنه مقياس لهم، أو بعبارة أخرى فهى التى تدفعنا لكى نحيا وفقا لمبدأ التبادلية "Shu". وبعد إدراك الفرد لوجود هذه الخاصية المميزة له بداخله، فلابد أن يتعامل معها على أنها العامل المهيمن على حياته الخاصة حتى يتحقق له الاستقرار الداخلى. ثم يدرك كونها المنهاج الذى لابد من الالتزام به فى سلوكه تجاه أفراد المجتمع. وعند هذه المرحلة نلمح الجانب الآخر الذى تتضمنه فضيلة (الجين) وهى أنها لم تعد مجرد صفة ملتصقة بحقيقة الإنسان، وإنما تتطور إلى فضيلة اجتماعية تحكم علاقاته بالآخرين تحت اسم الإخلاص البشرى أو الخيرية وهذا ما يؤكد كون "الجين" فضيلة شديدة العمق والتعقيد بالإضافة إلى سهولة أدائها. سأل (فان شى .Fan Ch) عن الخيرية؟

قال كونفوشيوس: عندما تكون بالمنزل احتفظ بنفسك فى موقف دال على الاحترام، وعندما تتعامل مع الآخرين افعل أفضل ما عندك". [3]

ومن أجل ذلك اكتسبت "الجين" هذه الأهمية الكبرى، بل وأصبحت المبدأ المتغلغل والمنتشر داخل التعاليم الكونفوشية، وأصبحت المعقل لكل القيم الأخرى. "فالجين" هى الشعور الطبيعى الذى يأتى مباشرة وتلقائيا من قلب الإنسان، وبهذا الشعور الذى ينطلق من ذات الإنسان يبدأ البشر فى إدراك أنه لابد لهم من العيش فى جماعة متآلفة يتجسد بينهم الشعور بالتبادل والانسجام. [4] فمذهب كونفوشيوس

(2) Chu Chai and Winberg Chai, Op. Cit., P. 34.
(3) Confucius, An, 5 : 4.
(4) Ibid., 19 : 13.
(1) Ibid., 3 : 6.

الأخلاقي ككل هو محاولة مستمرة لتأكيد أهمية تلك الفضيلة وضرورة ممارستها حيث إنها تنبع من صميم البشرية دون تدخل من جانب قوى خارقة. وبذلك فإن (الجين) تعد الفضيلة الأخلاقية العليا المتجسدة في العلاقات الإنسانية وممارستها الفعلية تعد أمرا سهل المنال. "الرجل الخير يساعد الآخرين ليحصلوا على مواقعهم بالقدر الذي يرغب هو نفسه في الحصول عليه". بعبارة أخرى يمكن القول إن الجانب الأول من فضيلة الجين –والمقصود به إدراك سمة الإنسانية داخل الفرد بعد عملية تهذيب الذات– يتضمن بين ثناياه الإقرار بأنها توجد أصلا في صميم الفرد، وما يتم عمله هو أن يشعر الفرد بها، ويلتمسها بين جوانب ذاته. إذن هي دعوة للعودة إلى الطبيعة الأصلية في الإنسان. "أن تحب ما يكرهه الناس وتكره ما يحبه الناس هو انتهاك لمشاعر الطبيعة الإنسانية".(١)

ويعد هذا الإنسان الذي أدرك فضيلة الإنسانية داخله، في نظر كونفوشيوس، هو الإنسان الحق أو السوي الذي أحرز الهدوء والسكينة الداخلية والخارجية. ومن هنا فإن في حكمه على الأشياء تتجسد كل القيم الإنسانية. ونظرا لأن هذه الطبيعة الأصلية قد يطرأ عليها تغيير طبقا للبيئة التي تقيم فيها، فإنها في حاجة إلى ضبط، بحيث تصل إلى التوازن والانسجام. وهكذا فقد أقر كونفوشيوس أنه يمكن للمرء الوصول إلى هذه الفضيلة سواء في جانبها النظري أو العملي عن طريق واحد، هو الجهد الأخلاقي المستمر والشاق، أي أن يبذل الفرد أقصى ما لديه من جهد لتهذيب وتطوير ذاته عن طريق المواظبة على عملية التعلم وممارسة الصلاح وضبطها بفضيلة "لي" التي تساعده في تحقيق التناغم المطلوب. (٢)

ويرى (ريموند داوسون): "إن خير تحديد للجين يكمن في أنها تحدد كيفية التعامل مع الكائنات البشرية داخل المجتمع وفقا لنموذج السلوك المثالي. ففي الوقت الذي يؤكد فيه كونفوشيوس على ضرورة وصول الفرد إلى أعلى درجات الكمال عن طريق التزامه بفضيلة الإنسانية، يرى أن إخراج هذه الفضيلة لحيز الوجود لا يتحقق إلا داخل المجتمع، حيث إن وجودها لا يظهر إلا خلال التعامل

(2) Confucius, The great learning, Trans. James Legge Ch. X - Number, 17.
(3) Howard Smith, Op. Cit., P. 66.

مع الآخرين".(١)

ولعل هذه الثنائية المتضمنة داخل "الجين" تتضح أكثر عندما نعلم أن تحليل العلماء، وخصوصا علماء اللغة لكلمة "جين" قد تمخض عن أنها تتركب من عنصرين: الأول: "الإنسان"، والثاني: "الثنائية"، فالتكوين الأساسي للمصطلح يكمن في التأكيد على العلاقة التبادلية بين الإنسان والإنسان، تلك العلاقة المؤسسة على تجاوز الفرد لذاته ولذا "فالجين" تتضمن في آن واحد صفة إنسانية وفضيلة أخلاقية.(٢) ولعل أولى الواجبات التي يجب على الإنسان المتصف بالإنسانية أن يلتزم بها، أن يحقق الطريق "التاو" داخله وداخل الدولة كلها، بل لابد له من العمل على استمرارية انتشار "التاو" داخل المجتمع مهما كان فساد الظروف والأوضاع.

ولقد اتجه كونفوشيوس للتأكيد على مدى الارتباط بين فضيلة "الجين" و"التاو" عن طريق أن يجعل من نفسه مثالا لهذا الاتحاد، فقال: "لقد وضعت قلبي على الطريق، وأسست نفسي على الفضيلة، واستندت على الخيرية لمساعدة الآخرين".(٣)

ويعد التاو أحد المصطلحات التي يزخر بها التراث الصيني القديم السابق على كونفوشيوس. ولحرص كونفوشيوس الشديد على التراث وتمسكه بمحتوياته، فإننا نجد هذا المصطلح قائما داخل نسقه الأخلاقي بل والسياسي أيضا ويحتل قيمة عظيمة، إلا أننا نجد كونفوشيوس يؤول التاو تأويلا جديدا يختلف اختلافا كبيرا عما كان يحمله في التراث. حيث كان يحمل في التراث معاني ميتافيزيقية، فقد كان يستخدم للإشارة إلى طريق السماء الذي تسلكه في خلق العالم وإدارة شئون الكون، وأحيانا يشير إلى الطريق الذي تتبعه الآلهة لتنظيم شئون البشر. وقد تضمن أيضا بين ثناياه طريق الطبيعة الذي يمكن مشاهدته في تسلسل الفصول، وفي طريق الشمس من الشروق إلى الغروب، أي المسار الذي تسلكه الكواكب للوصول إلى

(1) Reymond Dawson, Op. Cit., P. 38.
(2) ChuChai and Winberg Chai., Op. Cit., P. 35.
(3) Confucius, An, 6 : 7.

الكمال.(١)

ويعد التاو مصدر الأشياء فى العالم وهو خالق الكون، ويذكره لاوتزو أحيانا على أنه الطريق للحياة الأبدية، وأيضا على أنه طريق العالم، حتى أصبحت الكلمة أخيرا تدل على تلك الحقيقة التى لا يمكن تسميتها أو الإحاطة بها بعدد من الأسماء.(٢) والحقيقة فلقد عمد "لاوتزو" إلى هذا الأسلوب فى تحديده للتاو حتى يؤكد سموه وتفوقه وتخلله لكل ما هو موجود، ولعل هذا سبب الغموض الذى يحيط بالمفهوم حيث إنه لم يلجأ إلى تعريفه بالإيجاب وإنما دائما بالسلب وبأنه الشىء الذى لا يمكن تسميته رغم وضوح الشواهد على وجوده، أى أنه ليس بالضرورة ما لا يمكن تسميته يكون غير واضح الوجود، أو ليس له وجود مادى محدد الملامح. وبهذا فإن الشىء الذى لا يمكن تسميته لا يمكن احتواؤه فى كلمات، وإذا رغبنا فى الحديث عنه فسنواجه بضرورة أن نعطيه نوع من التسمية أو التعيين. كأن نسميه "تاو" ولا يقصد بذلك أننا نحدده أو أن هذا الاسم يضفى عليه أى خصائص ممكنة.(٣)

"لو كان فى استطاعتنا أن ندل على الطريق

---

(١) لقد وجد مصطلح "التاو" ضمن محتويات الكلاسيكيات الخمس القديمة حاملا معنى "الطريق أو السبيل الفاضل" لذا كان ينظر إليه على أنه يمثل الطبيعة الأصلية للموجودات المختلفة. ولما كان الجميع يتبع بالفطرة طبيعته الأصلية، أصبح "التاو" يعبر عن الطريق الصحيح. وقد دفع هذا البعض إلى القول بأن "التاو" بهذا المعنى المستخدم فى الكلاسيكيات يقصد به الأخلاق البشرية، أو بعبارة أخرى لا يقصد به سوى سلوك الإنسان الفاضل دون أن يحمل أى إشارة لسائر الموجودات. ويمضى الوقت اكتسب المصطلح مضمونا جديدا بدأ مع "لاوتزو" مؤسس التاوية، وهو المضمون الميتافيزيقى، فقد أكد لاوتزو على أن الكون قد انبعث وفقا لمبدأ شامل سابق على وجوده يطلق عليه "التاو". وهذا بالطبع قد أدى ببعض الدراسات الغربية إلى أن تتعامل معه باعتباره "المطلق" عند الفلاسفة الغربيون. انظر: أ.و.ف توملين، فلاسفة الشرق. ترجمة عبد الحميد سليم مراجعة على أدهم. (القاهرة: دار المعارف، ص ٢٨١).

- Thome H. Gang, Op. Cit., P. 18.

(٢) لاوتسى، "تاو – تى – كنج". ترجمة وتقديم د. عبد الغفار مكاوى. مراجعة د. مصطفى ماهر (مؤسسة سجل العرب – القاهرة – ١٩٦٧)، ص٤.

(3) Fung Yu-Lan, Op. Cit., Ch., 9- P. 94-95.

ما كان هو الطريق الأبدى.

لو كان فى استطاعتنا أن نسمى الاسم

لما كان هو الاسم الأبدى.

الذى بغير اسم

هو مبدأ السماء والأرض".(١)

وقد اكتسب المصطلح مضمونا جديدا فى فلسفة كونفوشيوس فلم يعد هو الطريق الذى تسلكه السماء أو هو خالق الكون، وإنما أصبح يشير إلى الطريق الذى يتبعه الإنسان فى حياته. أى أنه أصبح متعلقا فقط بالقضايا البشرية، ولا يقصد بكونه يشير إلى سلوك الإنسان أنه يقصد به أى سلوك، وإنما يعنى الطريق الحق الذى يلتزم به الرجل الفاضل الكامل. ومن هنا ظهر ما يسمى بالطريق النبيل أو المثالى سواء كان طريق الفرد أو الدولة على اتساعها. وبذلك فإن الطريق قد نفض عن عباءته كل المعانى الميتافيزيقية وأصبح يحمل معنى أخلاقيا صرفا. لقد أصبح "التاو" هو نقطة الانطلاق فى السلوك الذى يمكن أن نصفه بأنه فاضل ونبيل، إنه الطريق الذى تتجسد فيه كل الفضائل الأخلاقية التى لا يستطيع الإنسان بما يملكه من سمة إنسانية أن يتنازل عنه. (من ذا الذى يستطيع أن يغادر المنزل بدون استخدام الباب؟ لماذا إذن لا يتبع الطريق).(٢)

"وللتاو" تأثير على ضبط السلوك الإنسانى يكاد يكون مساويا لعمل القانون. فالقانون الذى يشرع لكى يلتزم به الفرد أو الحاكم قد تحدث له تقلبات وتغييرات نتيجة للتطور الذى يحدث فى جسد السلطة، لكن "التاو" يتميز بالثبات والاستقرار، وأيضا بالاستقلال عن أى قوة خارجية قد تفرض عليه أى نوع من التحكم. "فالتاو" يستمد سلطته من ذاته، وهو فى الحقيقة متسق مع الطبيعة الإنسانية. فحينما يطالب الجميع داخل المجتمع بضرورة الالتزام (بالتاو) فلن يتمكن أحد من رفضه بحجة

---

(١) لاوتسى، تاو – تى – كنج، مرجع سبق ذكره، ص ٢١.

(2) Confucius, 17 : 6.

أن العامة غير قادرة على الالتزام به.[1] فالبشرية تملك القدرة على اتباع الطريق دون الشعور بأى معاناة أو إرهاق، وهذا بالطبع يرجع إلى الإحساس بأنه يتفق مع الطبيعة البشرية. وعندما يسود الطريق داخل الدولة يجب على الفرد أن يلتزم به ويحرص على العمل بمقتضاه، بل أن يكيف اهتماماته وفقا له. "من العار أن تجعل الراتب هدفك الوحيد سواء كان التاو سائدا أو غير سائد فى المقاطعة".[2] وكأن الطريق بذلك هو طريق الحق والعدل والخير والاستقامة الذى يمكن أن يوصف به الفرد أو النظام الحاكم بأنه صالح. "كم كان Shih Yu مستقيما عندما ساد الطريق فى الدولة كان مستقيما كالسهم. وعندما سقط الطريق فى الإهمال ظل مستقيما كالسهم".[3] فعندما يحقق الفرد الطريق فى سلوكه وأقواله، فإن اهتماماته يطرأ عليها قدرا كبيرا من التغيير، بحيث يصبح ما يقلق الفرد ليس تقدير وإعجاب الناس له فقط، وإنما تطويره هو لذاته والتزامه بالقيم الأخلاقية وبالطريق حتى يمكن تسميته بأنه إنسان فاضل. "الرجل الذى ركز قلبه على التاو ومع ذلك يخجل من الطعام والملبس الردىء، هو رجل مدع".[4]

وبهذا فإن المفهوم كما ورد عبر النصوص لم يكن له دلالة رمزية أو ميتافيزيقية، بل كان (الطريق) الرئيسى الذى يجب على الجميع الالتزام به، لأنه لو ساد (التاو) فى الفرد والدولة لتحققت السعادة للبشرية كلها. وإذا ما ساد الالتزام بالتاو شاعت الخيرية. ولكن قد يتساءل المرء عن السبب فى ضرورة اقتناء هذه الفضيلة؟ فكما أشرنا سابقا فالإنسان يولد ولديه إحساس بالآخرين لأنه كائن اجتماعى لا يستطيع أن يعيش فى عزلة عن المجتمع. لذلك فلابد له أن يسعى فى تعامله مع الآخرين إلى أن يفعل أفضل ما لديه، ولذلك كان أفضل توصيف لها (أن تحب الآخرين) [5] وهنا يتضح لنا البعد الاجتماعى فى فضيلة الخيرية. وهكذا يمكن أن نلمح داخل النصوص المتعلقة بهذه الفضيلة رغبة معاكسة لموجة الزهد التى

(1) Creel, Confucius and Chinese Way, Op. Cit., P. 124.
(2) Confucius, An, 1 : 14.
(3) Ibid., 7 : 15.
(4) Ibid., 9 : 4.
(5) Confucius, An, 22 : 12.

سادت المجتمع الصينى آنذاك عندما اتبع كثيرون التعاليم التاوية، واعتقدوا أنها وسيلة لخلاص الإنسان من فساد المجتمع. فقد انتقد كونفوشيوس طائفة الزهاد التى اعتزلت الحياة الاجتماعية مؤكدا على أن هذا الأمر يعد سلوكا مضادا للطبيعة البشرية حيث إنه لم يفكر فى الفرد على أنه كائن مستقل تمام الاستقلال عن المجتمع، كما أنه لم يفكر فى المجتمع على أنه ضرب من الكيان الميتافيزيقى يسمو على الفرد حتى يصعب القول بأن الفرد موجود ما لم يكن مندمجا فيه تمام الاندماج.(١)

فالرجل الخير دائما متحرر من القلق والمخاوف لأنه دائما يقوم بعملية فحص لذاته، ليحررها من أى شوائب قد تعلق بها، لذلك فعندما يقوم بتأمل ذاته يجدها خالية من أى عائق. وهو دائما مفتون بها لأنها تشكل جزءا منه.

لكن على الرغم من أن الخيرية هى السمة العملية لفضيلة الإنسانية التى هى كامنة داخل الذات فإنها فى حاجة إلى تدريب وشحذ من جانب الفرد. "فكما أن صاحب الحرفة اليدوية عليه أولا وقبل أن يمارس حرفته أن يسن أدواته. فيجب على الفرد أن يصادق من هم خيرين لأنهم سيكونون أدواته".(٢) فعندما يكون للفرد أصدقاء خيرون فإنهم سوف يمنحونه المنهاج الذى يسلكه ليحقق الخيرية، وذلك عن طريق المحاكاة لهم أثناء اتصاله بهم.

ولكن ما هى الدلائل التى نعتمد عليها فى وصفنا لهذا أو ذاك بأنه يملك الخيرية؟ يخبرنا كونفوشيوس بأن هناك خمسة أشياء هى التى تحدد خيرية الفرد:

"أن يكون محترما، متسامحا، جديرا بالثقة فيما يقوله، ذكيا، كريما.

فإذا كان الرجل محترما، فلن يعامل باحتقار.

وإذا كان متسامحا، فسينال رضى العامة.

وإذا كان جديرا بالثقة، فإن اتباعه سوف يثقون فيه.

---

(1) Creel, Chinese thought from Confucius to Mao. Op. Cit., P. 33.

(2) Confucius, An, 10 : 15.

- وإذا كان ذكيا، فسوف ينجز ثمارا عظيمة.

وإذا كان كريما، فسوف يكـون صالحـا لدرجـة تؤهلـه للسـيادة علـى الآخرين". (1)

وهكذا حدد كونفوشيوس في أسلوب واضح ومبسط السمات التي يتصف بـها كل من يقتني فضيلة الخيرية. فالرجل الخير وفقا لذلك رجل تتعدى اهتماماته نطاق ذاته المحدودة، بحيث لا تقلقه الأمور المتعلقة بالحياة اليومية، وذلك لأنه يحمل فـي داخله هموم المجتمع كله.

إن كونفوشيوس قد أراد من نسقه الأخلاقي ومن فضيلة الجين علـى وجـه الخصوص أن يحقق ما يسمى "التماسك الاجتماعي" ليس فقط داخل الأسرة ولكـن في داخل المجتمع كله. ولعل رغبة كونفوشيوس هذه كانت رد فعـل لتفكـك كـل المؤسسات الاجتماعية داخل الصين في ذلك الوقت، مما أدى به إلى رفـض مبـدأ القوة لإصلاح الأمور سواء داخل الأسرة أو المجتمع لأنها غير ملائمـة وعـاجزة عن أن تحدث تنظيما للعلاقات غير الأخلاقية بين البشر. فالقانون قد يحرم جرائـم الاغتصاب وانتهاك حرمات الغير ولكنه عاجز عن أن يؤلف بين أفراد المجتمـع أو الأسرة في نطاق من الانسجام تسـوده كـل مشـاعر الألفـة والاتسـاق. أي أن كونفوشيوس وصل إلى أن إصلاح ما فسد من أمور يحتاج لما هو أكثر من سـلطة الدولة أو القانون لكي تصبح صالحة. لذلك أصبحت الخيرية تعتمد في المقـام الأول على ضبط الفرد لذاته كي يدرك الطبيعة الإنسانية الحقة، وثانيا على كون المـرء كائنا اجتماعيا يحمل على عاتقه عبء مساعدة الآخرين خلال تمثلـه "التـاو" مـن خلال سلوكه. ومن هنا قيل "إن ممارسة الخيرية تعتمد على الإنسان نفسه، وليـس على الآخرين". (2)

٢- فضيلة الاستقامة أو الحق:

ليست الاستقامة صفة أخلاقية بعيدة عن جوهر الطبيعة البشرية، وإنما هـي

(1) Confucius, An, 6 : 17.
(2) Confucius, An, 1 : 12.

من السمات الأساسية لها، حيث إنها تعد من القيم التى تسعى الطبيعة الإنسانية إلـى إحرازها أثناء عملية التطور الأخلاقى. وهى فضيلة تدفع الفرد إلى الالـتزام فقـط بكل ما هو حق ومستقيم.

فالاستقامة كما يرمز لها بــ "I" أحيانا أخرى بـ "Yi" تشكل قوة أخلاقيـة هامة لا تقل قيمة عن فضيلة الإنسانية أو غيرها من الفضائل الأخرى، لأنها تقـوم بدور المعيار فى الحكم على الأشياء وعلى مدى اقترابها أو بعدها عـن الحـق.(١) "الرجل النبيل لا يميل إلى شيء أو ينفر من أى شيء إنه يؤيد كل ما هو حـق".(٢) فهذه الفضيلة تفرض على الفرد ألا يقبل على أداء أى فعل، أو الموافقـة علـى أى عمل دون أن يفكر فى كل الجوانب المحيطة بهذا العمل، ويلـتزم جوانـب الحـق والاستقامة فيه. وبهذا فالرجل الفاضل لا يوافق أو يؤيد أى فعـل أو قـول وفقـا للرغبة أو الهوى وإنما لأنه يتفق مع مبدأ الاستقامة. فعندما يقدم الإنسان علـى أى عمل سواء كان سينال من ورائه مصلحة عامة أو خاصة يجب أن يضـع نصـب عينيه مبدأ حيث إنه مبدأ حيوى للتفرقة بين الرجل الفاضل الأخلاقى، الذى يلـتزم بكل ما هو مستقيم ومناسب، وبين غيره.(٣) "إن ذهن الرجل الفاضل مولع بكل مـا هو حق. أما ذهن الرجل الوضيع فإنه يتعلق بالربح".(٤)

ولقد اهتم "منشيوس" أيضا بفضيلة الاستقامة واحتلت مكانة سـامية داخـل نسقه الأخلاقى حيث عدها من البدايات الأربع الكامنة داخل الفـرد. فعندمـا أقـر منشيوس بأن الإنسان يولد مزودا بطبيعة إنسانية خيرة بالفطرة كان بذلـك بمثابـة تبرير لعلة التزام الإنسان بالقيم الأخلاقية فى تعامله مع الآخرين. فـهو يـرى أن الإنسان يولد مزودا ببدايات أربعة تتوافر داخل ذاتيته. وإذا تقاعس عن ممارسـتها فإن هذا سوف يؤدى إلى تدمير ذاته.(٥) "فالذى يفتقد الإحساس بمواسـاة الآخريـن

---

(1) William Mcmaughton, Confucius Vision, Op. Cit., P. 4.

(2) Confucius, An, 10 : 4 (Trans. By James Legge).

(3) Creel, Confucius and Chinese Way, Ch. IX, P. 134.

(4) Confucius, An, 16 : 4. (Trans. James Legge).

(٥) فؤاد شبل، حكمة الصين، مرجع سبق ذكره، ص ١١٩.

ليس بإنسان. والذى يفتقد مشاعر الخجل أو الشفقة ليس بإنسان. والذى يفتقد الشعور بالتواضع والرحمة ليس بإنسان ... والذى يفتقد معنى الصواب والخطأ (الاستقامة) ليس بإنسان فمشاعر الخجل والكراهية تعد بداية الاستقامة"(١) وهكذا فقد أصبحت الاستقامة لديه جزءا من مكونات الطبيعة الإنسانية إلا أنها فى حاجة دائمة للتطوير. فهى الشىء الذى يستمر الرجل النبيل فى التعلق به، بل إنه يلتزم به حتى فى اختياره للحياة نفسها. فهو يقول: "إنى حقا أحب الحياة، وأحب أيضا الاستقامة. ولكن إذا لم أستطع أن احتفظ بهما معا فإننى سوف أترك الحياة تمضى وأختار الاستقامة فأنا أحب الحياة ولكننى وجدت الشىء الذى أحبه أكثر من الحياة".(٢)

وعندما اتجه كونفوشيوس إلى وصف الرجل النبيل الذى سعى إلى جعله قدوة يحتذى بها الجميع، قال بأن الاستقامة تعد واحدة من الصفات التى يجب أن يتصف بها. والرجل النبيل لابد أن يظل ملتزما بمبادئه وقيمه حتى لو اضطرته الظروف للعيش وسط البرابرة، وحتى لو ضاع "التاو" من داخل الدولة. لذلك فالإيضاح الأكثر فاعلية لفضيلة الاستقامة وما يقصد بها يمكن أن نلتمسه فى ربطها بـ "التاو" وفهم العلاقة الباطنية بينهما. فيرى كونفوشيوس أنه لو ساد الطريق المثالى داخل المجتمع لنتج عنه سعادة وخير الشعب، وهذا بالطبع يستلزم أن تسير الأمة كلها على طريق الاستقامة الذى سلكه ملوك الماضى. وقد نالت هذه الفضيلة داخل النسق التعليمى أهمية كبرى، بل أصبح من الضرورى إعلاؤها فوق كل شىء. فعندما تحدث كونفوشيوس عن التعلم فإنه قصد تعلم الاستقامة وذلك يبدو من خلال قوله بأن الرجل النبيل فى حياته يضع الاستقامة فوق كل شىء.(٣) وهكذا تظهر عظمة هذه الفضيلة، ليس فقط خلال السلوك الضيق بين الأفراد، ولكن أيضا داخل النسق الأكبر وهو السياسة وطريقة الحاكم لإدارة شئون البلاد. فعلى الحاكم أن يرفع المستقيم على المخادع، وعندئذ لن يجرؤ أحد على أن يظل مخادعا أو بعيدا عن الطريق المستقيم.(٤) فسلوك الرجل النبيل لابد أن يكون على وفاق مع

(1) Fung Yu-Lan, Short history of Chinese philosophy, Op. Cit., P. 70.
(2) Book of Mencius quoted in the Confucian Vision, Op. Cit., P. 82.
(3) Haward Smith, Confucius, Op. Cit., P. 68.
(4) An, 19 : 2.

الاستقامة ولكن ماذا يقصد بأن الاستقامة فوق كل شيء؟.

هناك أشياء كثيرة يتمناها الإنسان ويسعى للحصول عليها، وأخرى يبغضها وينفر منها ويحاول جاهدا أن يتجنبها، فعلى سبيل المثال، نجد أن الغنى والمنصب الشامخ من الأشياء التى يتوق الإنسان للوصول إليها ولكن إذا لم يحصل عليها بالطريق المستقيم، فيجب ألا يحاول الوصول إليها بطرق غير مشروعة. والفقر والمنصب المتواضع على الرغم من أنها أشياء يكرهها الإنسان إلا أنها إذا جاءت إليه عن طريق مستقيم، فعليه ألا يهرب منها بل عليه أن يسعى ليكيف نفسه وفقا لها.[1] لذلك فالرجل الفاضل فى تعامله مع الآخرين ينحاز إلى ما هو مستقيم. فالاستقامة تتعارض مع الرغبات والشهوات. "أن تكون مليئا بالرغبات، فكيف يمكنك أن تكون مستقيما".[2] فالرغبة تعنى اشتهاء أشياء قد يعجز الإنسان عن تحقيقها، وقد يسبب له هذا الكثير من القلق والتوتر الذهنى والروحى الأمر الذى قد يبعده عن التفكير فيما إذا كان ملتزما بالحق والاستقامة أم أنه نبذها وهو فى سبيله لإشباع تلك الرغبات. وهنا يكمن الخطر، فاشتعال الرغبة هو أمر قد يقود الإنسان على أن يلجأ إلى السبل غير المشروعة من أجل أن يحقق ما يصبو إليه. وتعارض الرغبة مع الاستقامة لا يقصد به أن يتجه الإنسان إلى كبت رغباته والقضاء عليها، وإنما لابد من الحد منها عن طريق الاستناد إلى ما يكمن فى قلب الإنسان، من قيم، تعد أساس سلوكه تجاه الآخرين، وهو منهج الاستقامة.[3] وبذلك فعلى الإنسان أن يعمل على تنظيم وترويض رغباته وفقا للاستقامة.

والاستقامة ضد الخداع وضد أن يتظاهر الفرد بما ليس فيه. فالاستقامة هى أن يؤدى الإنسان الأشياء الملائمة لعامة الناس، وأن يكن متسقا فى سلوكه مع ما يكنه من مشاعر تجاه الآخرين، أى أن يتفق ظاهره مع باطنه وبهذا يستطيع الإعلاء من شأن هذه الفضيلة. (ما هو حقيقى فى الداخل سوف يظهر فى الخارج.

---

(1) An, 5 : 4.
(2) An, 11 : 5.
(3) Creel, Confucius and Chinese Way Ch. IX, P. 132.

فالرجل النبيل لابد أن يراقب ذاته).[1] هكذا لابد أن توجد الاستقامة داخل الفرد بحيث تصبح من مكوناته حتى يصبح مستقيما مع نفسه، ثم يطبقها فى علاقاته مع الآخرين. ولما كان جوهر الاستقامة يكمن فى أداء ما هو ملائم. بدأ النقاش يدور حول السبيل لمعرفة الملائم؟ هل هو التأمل أم الدراسة أم الاثنان معا؟ إنه بالتأكيد الاثنان معا. فالتأمل بدون دراسة خطر، والدراسة بدون تأمل جهد ضائع. فيجب على الفرد أن ينظر ويبحث كثيرا فيما بين يديه. ولكن كيف يضمن اختياره لما هو ملائم؟ هذا ما سيتم معرفته داخل النسق التعليمى.

ومما لاشك فيه أن طرح فضيلة الاستقامة على هذا النحو كان رد فعل للعصر وما يعانى من تفكك وفساد. لذلك نجد الاستقامة وضعت لتعمل على أنها قيد للسلوك الإنسانى وللتأثير على الأفراد بأن لا يلتمسوا إلا ما هو حق. حتى لو أتيحت لهم فرصة الفوز، فأول شيء يتجهون إلى عمله هو أن يسألوا أنفسهم أهو حق أم لا؟.

٣- طاعة الأبناء:

تعد فضيلة طاعة الأبناء من أكثر الفضائل الاجتماعية التى ارتبطت بمفهوم "الجين"، حيث إننا نستطيع أن نلتمس من بين الأقوال التى تتناول فضيلة طاعة الأبناء بأنها تشكل جذور الإنسانية. ولما كانت الإنسانية هى أسمى قيمة للسلوك الأخلاقى، فإن "طاعة الأبناء" وما يرتبط بها من فضيلة "الحب الأخوى" تمثل الأساس لكل الفضائل الأخرى. فإننا لو أردنا أن نعمق فهمنا لجوهر الإنسانية، لأمكن أن نصل إليه عن طريق تحليل الطاعة "Hsiao" والحب الأخوى Ti؛ حيث إن مفهومى الطاعة والحب يعكسان نفس الإيثار للشعور الإنسانى من زاوية أنهما يشيران إلى حالة المشاركة الحسية والروحية داخل الأسرة. الأمر الذى أدى بكونفوشيوس إلى أن يتجه تأكيده على الجانب الاجتماعى العملى فى مجال الفضائل، فتصبح فضيلة طاعة الأبناء حجر الزاوية أو الأساس فى البناء الاجتماعى.[2] والأكثر من ذلك فإننا إذا وسعنا من مفهوم هذه الفضيلة نجد أن

(1) An, 2 : 6.
(2) Chu Chai and Winberg Chai, Op. Cit., P. 35.

بإمكانها أن تخرج على حدود الأسرة الواحدة وتسيطر على كافة العلاقات الاجتماعية داخل الدولة حتى علاقة الحاكم بالرعية، وعندئذ نتبين أننا من خلالها أيضا وصلنا إلى قلب الإنسانية. أى أن أهمية هذه الفضيلة ليست فقط داخل الأسرة والعلاقات الأسرية الضيقة، ولكن قيمتها الكبرى تبدو خلال ممارستها عبر العلاقات الاجتماعية الأكثر اتساعا. فتصبح بذلك أهم القيم الأخلاقية داخل الدولة ومن أهم النقاط التى تحكم علاقة الحاكم بالمحكوم. فهى رباط التضامن الاجتماعى بل إنها أيضا رباط بين الأجيال مهما اتسعت هوة السنين بينهم.[1] يجب أن يكون الشاب بنويا عندما يكون بالمنزل، ومطيعا فى الخارج جادا ومخلصا، ويظهر الحب للجميع.[2]

لذلك فالطاعة تتضمن موقف الفرد تجاه كل من هم فوقه فى المكانة الاجتماعية، بل تدفعه لأن يحترم ويحافظ على هذا الاختلاف، لأنه بذلك يحافظ على تماسك الأسرة بل والمجتمع كله، وبالتالى فإن الظهور الأول، لهذه الفضيلة يبدأ أولا داخل الأسرة وعندئذ يصبح أفضل تعريف لها داخل هذا النطاق: "عدم التوقف عن الطاعة".[3]

إن أساس طاعة الأبناء للآباء يكمن فى إظهار الامتثال والاحترام، بل والحب للوالدين وهم على قيد الحياة ويتمثل ذلك فى أن يلتزم الابن الصالح بطرق والديه أثناء تنظيم سلوكه اليومى ويعمل على ألا يخالفها. فصلاحية الابن داخل حدود الأسرة تتجلى أبرز صورها بمراعاة الابن لطريق والديه وهما على قيد الحياة وحتى بعد الموت. ومن ثم أصبح التعامل مع الطاعة البنوية يتم على أساس أنها ضمان للاستقرار الاجتماعى حيث إنها خير وسيلة لترسيخ نظام الأسرة الذى اعتمدت عليه المقاطعات كلها من أجل تثبيت دعائم هذا التماسك. "إذا لم يحدث الابن لمدة ثلاث سنوات أى تغيير فى سلوك وطرائق والديه يمكن أن يسمى ابنا صالحا".[4]

---

(1) Ibid., P. 36.
(2) Confucius, An, 6 : 1. (James Legge).
(3) Confucius, An 5 : 2.
(4) Ibid., 20 : 4.

وتأكيدا على أهمية التماسك داخل الأسرة وأثره على الدولة كلها، فإن سلوك الابن الصالح يتجه باستمرار إلى تجنب أى فعل قد يقلق أو يسبب الألم لوالديه فسواء اتفق مع والديه أم اختلف يجب على الابن أن لا يعمد لارتكاب أى فعل قد يسبب لهما الاضطراب "عندما يكون والداك على قيد الحياة يجب ألا تذهب بعيدا، وإذا حدث ذلك يجب أن يكون مكانك معلوما".(١)

ونظرا لأهمية التماسك والتضامن الاجتماعى لا تصبح مهمة تلك الفضيلة فى أنها تتمثل داخل نطاق الأسرة فقط لتحكم علاقة الأبناء بالآباء، ولكنها تخرج وتتسع من نطاق الأسرة إلى الدولة لتعمل على ضبط وتنظيم علاقة الحاكم بالمحكومين داخل نفس إطار علاقة الأب بابنه داخل الأسرة. ففضيلة الطاعة البنوية تسعى لتجعل علاقة الحاكم بالرعية شبيهة بعلاقة الأب بابنه وبذلك تصبح أهميتها فى كونها تعمل على تجسيد العلاقات الاجتماعية الأسرية داخل جسد السلطة. (٢) وبذلك يصبح الفرد الصالح كابن يمكن أن يكون له دور فى الحكم. وهنا تصبح ذات قيمة عالية فى ضبط الأمور المتعلقة بالحكم والنظام الحاكم كله. "الابن الصالح والودود لأخوته، يمكن أن يمارس تأثيرا على نظام الحكم، أى أن مثل هذا الرجل يشارك بالفعل فى الحكم".(٣) وبهذا يمكن لنا أن نلمح إشارة فى غاية الأهمية، حيث نجد الإشارة إلى التناظر بين الأسرة والدولة، لدرجة أنه إذا انتظمت الأسرة تنتظم الدولة أيضا. من حيث أنها تملك حصانة الأخلاق لأنها صورة مصغرة للدولة، ولها مسئولية الدولة فى الاهتمام بإعداد وتنشئة الأجيال أخلاقيا لتؤهلهم للحكم الصالح.(٤) وإذا كانت الأسرة داخل المجتمع الصينى القديم قد حملت هذه الأهمية الماضية وكانت على درجة كبيرة من القداسة، فقد كانت أيضا الطاعة من المصطلحات التى يزخر بها التراث الصينى حيث كانت تتجلى، فيما

(1) Ibid., 19 : 4.

(2) Ben-Ami Scharfstein et al., Philosophy East / philosophy West. Acritical comparison of Indian, Chinese, Islamic and European philosophy [Basil Blackwell Oxford, 1978]. P. 93.

(3) Confucius, An, 21 : 2.

(4) Creel, Confucius and Chinese Way, Op. Cit., 125-127.

من المصطلحات التى يزخر بها التراث الصينى حيث كانت تتجلى، فيما مضـــى، فى شكل قرابين مقدسة تقدم داخل المعابد المختلفة للآباء والأجداد، ولقد بدأت هــذه الفضيلة تنتشر داخل التراث على النحو التالى، فلقد كانت عبادة الإله لفترة طويلـــة هى العبادة الوحيدة داخل إمبراطورية الصين القديمة، وبمرور الوقت ساد الشـعور بأن العالم ملىء بالأرواح المشرفة والمسيطرة على بعض أجزاء هذا العالم. لذلــك نشأ ما يسمى بعبادة الأرواح، بجانب عبادة الإله، وكانت عبادتها تتم بأن يقدم لـــها الولاء والطاعة كوزراء للإله.[1] ولكن كل هذه العبادات والطقوس كانت تمـــارس فقط من جانب النبلاء فى الوقت الذى حرم فيه الشعب من تأليه وعبادة تلك الآلهـة. وبمرور الوقت اضطر الأفراد إلى أن يخلقوا لأنفسهم نوعا من الأرواح ليعبدوهـــا وتعوضهم عن هذا الفراغ الدينى، وهنا بدأ ما يسمى بـــ "تأليه الأجداد". فإذا كـــانت الطقوس التى تقدم للإله خاصة بالملك وحده باعتباره ممثلا للشـــعب، فـــإن تأليــه الأجداد وتقديم القرابين لأرواحهم أصبح فعلا يمـــارس مـــن قبـــل كـــل الشـــعب الصينى.[2]

ولكن كونفوشيوس جعل لها مدلولا مختلفا داخـــل نسـقه الأخلاقـــى. فقـد أصبحت واجبا اجتماعيا لضمان صحة العلاقات الأسرية، وبناء على هذا المعنـــى الجديد الذى اكتسبته فضيلة الطاعة داخل نسق كونفوشيوس نجد أنها لم تعـــد تلـــك الطاعة المستمرة التى يقدمها الأبناء للآباء دون أن تحمل أى قدر من المخالفـــة أو المعارضة. فأصبحت تحمل قدرا من الاختلاف والمعارضة، ولكن بشـــكل فـــاضل ونبيل. (فى خدمتك لوالديك يجب أن تنصحهم بالعدول عن ارتكاب الخطأ، وذلـــك بأسلوب فاضل. وإذا وجدت أن نصيحتك قد أهملت يجب ألا تصبح متمردا، اجعـــل نفسك تلتزم باحترامهم ويجب ألا تتذمر حتى لو أنك بعملك هذا أرهقت نفسك).[3]

(1) James Legge, Religion of China, Op. Cit., P. 69.
(2) Ibid., P. 70.
(3) Confucius, An, 18 : 4.

فإذا كانت هذه الفضيلة تفرض على الأبناء طاعة الآباء إلا أنه يجب أن تكون طاعة فى حدود الصواب والحق. وحتى لو فشل فى إعادتهم للطريق الصواب يجب أن يستمر فى أن يقدم لهم الاحترام والتقدير. فهى ليست طاعة عمياء تقود إلى خضوع بلا حدود أو إلى مزيد من الاستكانة والقهر، بل طاعة فى حدود كل ما هو حق. (عندما يكون والداك على قيد الحياة اخدمهم بالطقوس، وعندما يموتون، أقم لهم الحدود وفقا للطقوس).[1]

تستمر فضيلة طاعة الأبناء للوالدين أثناء حياتهم وحتى بعد الموت، فهى لا ترتبط بميقات محدد بل تتصف بالاستمرارية حتى بعد الموت. وهذا يدلنا على أنها لا تتضمن فقط مجرد الطاعة للوالدين، بل أيضا الاحترام لهم، واحتمالهم عند الكبر وتذكرهم بعد الموت. والأهم هو توفير العناية اللازمة لهم والحرص على مشاعرهم، وعندما تنتهى أعمارهم تقدم لهم القرابين اللازمة. فالابن المثالى هو الذى يقدم الطاعة لوالديه ويلتزم بمبادئهم الصحيحة، وإذا أقام فترة الحداد المطلوبة واستمسك بطريقهم استحق أن يدعى ابنا مثاليا. فالابن يلتزم بالحداد فترة ثلاث سنوات، ينقطع خلالها عن كل المتع والملذات وكل ما عليه هو أن يلتزم بطريقهم، ويعمل جاهدا على إحياء ذكراهم.[2]

وهناك خمسة أنواع من العلاقات تندرج تحت فضيلة الطاعة، ويجب أن تؤخذ هذه العلاقات باعتبارها إيضاح لكل العلاقات الإنسانية. وهذه العلاقات هى: "علاقة الحاكم بالرعية، وعلاقة الأب بالابن، وعلاقة الزوج بالزوجة، وعلاقة الأخ الأصغر بالأكبر، وعلاقة الأصدقاء مع بعضهم البعض".[3] وتعد الطاعة والاحترام المتبادل بين الأب والابن من أهم مقومات هذه العلاقات الخمس من حيث إنها تمثل حجر الزاوية لنظام الأسرة. فأصبح من واجب الأب أن يعامل ابنه كما يحب أن يعامل هو به عندما كان ابنا. والابن يعامل الأب كما يحب أن يعامل هو به عندما يصبح أبا. ويتجسد نفس نمط التعامل فى سائر العلاقات الأخرى، كعلاقة الحاكم

(1) Ibid., 19 : 4
(2) Raymond Dawson, Op. Cit., P. 46.
(3) Confucius, D. of M. Ch. XVI. P. 31.

بالرعية وعلاقة الزوج بالزوجة وعلاقة الأصدقاء ببعضهم. وتعد الصداقة ذات أهمية كبرى داخل نسق كونفوشيوس الأخلاقى من حيث إنها قد تصبح وسيلة من وسائل التقدم فى إحراز الفضائل، وذلك عن طريق محاكاة الأصدقاء لبعضهم البعض. وعلى الرغم من أن العلاقة بين الأصدقاء تتطلب توافر الطاعة والصدق والإخلاص كغيرها من العلاقات الاجتماعية، فإنها أيضا تحتوى على جانب فعال يتمثل فى أن الصداقة الحقة، تتجلى فى تقديم العون والنصح للأصدقاء ولكن بأسلوب لا يفتقر إلى الاحترام والتهذيب حتى لا يفقدهم.[1] لذلك يمكن القول إن طاعة الابن لأبيه هى أصل أو مصدر كل فعل أخلاقى، وليس هناك إثم أعظم من أن يسلك المرء سلوكا مضادا لفضيلة الطاعة البنوية، وذلك لأنه مهلك للطبيعة البشرية.[2] فالطاعة تعد شيئا أساسيا فى تدريب الصغار على السلوك المنضبط حينما ينطلقون خارج حدود الأسرة، ومن هنا فإن المجتمع ما هو إلا مجال أكثر اتساعا وانتشارا لتلك الفضائل التى تعد جوهر الصلاح والإنسانية. وهذا ما أدى إلى أن يتضمن الولاء السياسى فى المقام الأول الولاء العائلى.

٤ - الطقوس:

إن الطقوس "Li" - مبدأ النظام الاجتماعى - يمنع ظهور الفوضى الاجتماعية والأخلاقية كما تمنع السدود الفيضان[3] فانتشار وتطبيق الفضائل الأخلاقية من جانب كل فرد داخل المجتمع يستلزم بالضرورة وجود قواعد للسلوك تقوم بدور المنظم له وهذه القواعد يطلق عليها "لى".

وتعد أهمية الطقوس داخل المجتمع الصينى القديم واجبا لابد من الالتزام به للوصول إلى الحقيقة، فالصينى لا يشارك الشعوب الأخرى فكرتها عن المشرع السماوى، لذلك فالسلوك الإنسانى يعتمد فى الغالب على قواعد للسلوك وضعت فى أحداث سابقة فأثبتت جدارتها على مر الأجيال.[4] وقد بلغت هذه القواعد من

(1) Confucius, An, 24 : 21.
(2) Chengtien - Hsi, China moulded by Confucius. Op. Cit., P. 54.
(3) Clarence Burton Day, Op. Cit., P. 40.
(4) Raymond Dawson, Op. Cit., P. 27.

الحد الذى لم تصبح فيه مجرد قواعد الاحترام الذاتى فقط، بل أصبحت تشمل كل العادات الاجتماعية والسياسية الجيدة. ولذلك فا "اللى" هو المبدأ المنظم لكل العلاقات الأساسية فى الحياة بدءا من الأسرة وانتهاء بالمجتمع، فهى المبدأ المتغلغل فى كل شئون الحياة الخاصة والعامة. فأهمية "اللى" تأتى من شعور الفرد بأن سلوكه الخارجى فى حاجة إلى ضبط حتى لا يتخطى ما هو صحيح، ومن هنا أصبح "اللى" واحدا من أكثر المفاهيم الأخلاقية أهمية داخل نسق كونفوشيوس الأخلاقى. يقول المعلم: "ما لم يملك الإنسان روح الشعائر، فإنه سوف يدمر نفسه وهو يمارس فضيلة الاحترام، وفى ممارسة الحذر سيصبح جبان، وفى ممارسة الشجاعة سيصبح صعب المراس. وفى ممارسة الصراحة سيصبح غير محتمل".(1)

يعد هذا المفهوم من مفاهيم التراث الصينى القديم، إلا أن مضمونه قد اختلف كثيرا داخل نسق كونفوشيوس بصفة خاصة. و"اللى" داخل التراث تعنى أداء الطقوس المختلفة والأضحيات الرسمية فى سياق دينى ابتداء من طقوس شكر الحاكم للسماء على اختياره ليعمل خليفة لها على الأرض، مارا بكافة أشكال البروتوكول الخاصة بتعيين النبلاء وكبار الموظفين، كما أنها تتضمن كافة أنماط السلوك الشعائرى أثناء تأليه الأرواح المختلفة. وهكذا يبدو من خلال التراث أن مصطلح "اللى" كان يقصد به على وجه التحديد الطقوس الدينية التى تؤديها الطبقة الأرستقراطية فقط وعلى رأسها الحاكم الملقى على عاتقه طائفة من الشعائر لابد له من أن يؤديها الأداء الصحيح حتى يضمن سعادة ورفاهية مقاطعته. ولعل ذلك كان يمثل الفترة التى كان يعتقد فيها بوجود تفاعل بين السماء والأرض. فالسماء تضمن حماية الأرض وتحقيق الخير لها إذا أديت لها الطقوس من جانب الحاكم ونبلاء القصر بشكل جيد.(2) أما الأداء غير الصحيح للطقوس من جانب الحاكم ابن السماء فمن شأنه أن يقود إلى العديد من الكوارث الطبيعية التى تؤدى إلى فساد الدولة. أما كونفوشيوس فقد حول قضية القرابين إلى قضية أخلاقية من حيث إنها وسائل لتحقيق الانضباط فى حياة الفرد، وفى علاقاته بالآخرين سواء داخل الأسرة أو

(1) Confucius, An, 2 : 8.
(2) Raymond, Op. Cit., P. 29.

خارجها.

ولما كان الهدف الرئيسى من هذا النسق القيمى هو تحقيق الشخصية الكاملة كان لابد من تقييد سلوك الفرد بقاعدة تحفظ له التوازن والتناغم كما يفعل قائد الأوركسترا مع أعضاء الفرقة. "من بين الأشياء الأكثر قيمة التى تحدث عن ممارسة الطقوس يكون الانسجام".[1] ولا يفهم من ذلك أن "اللى" مجرد فضيلة يلتزم بها الرجل النبيل بجانب سائر الفضائل الأخلاقية التى يجب أن يمارسها، ولكنها تصبح المركز الذى يجب أن تعود إليه كل الفضائل لتلتمس منه الضبط حتى يمكنها أن تمارس عملها على نحو دقيق. والأكثر من ذلك أنه إن لم يقتنى الرجل النبيل هذه الفضيلة، اقتناء واعيا ومدركا لأهميتها، فإنه لن يتمكن من أن يمارس أى فعل فاضل حتى لو امتلك كافة القيم والمبادئ الأخلاقية.

(ما معنى الطقوس؟ بالطقوس يكون من الأفضل أن تلتزم بالاقتصاد وتبتعد عن التبذير، وفى الحداد يكون من الأفضل أن تلتزم بالحزن أكثر من الشكلانية).[2]

فمن أهم ما ينتج عن الاستمساك بالطقوس هو إحداث الاتساق والتوازن داخل الفرد. فحينما يكون الفرد فى حالة حداد "فاللى" تدفعه إلى أن يعيش فى اتساق مع الموقف الذى هو فيه، أو بعبارة أخرى يجعله صادقا فى مشاعره، ويتجه لأن يسلك ما يجب أن يكون، وبالتأكيد فإن ذلك أفضل من التمسك بالشكليات.[3] فالطقوس تحث الفرد على الاتساق مع الموقف الذى يعيشه وتحثه أيضا على أن يلتزم بالوسط فى كل مواقفه، فيحذر من الإفراط فى إظهار الشكليات أكثر مما يستلزم الأمر. وهكذا يعد "اللى" من أكثر الطرق الاجتماعية الملائمة للسلوك الإنسانى، إنه أبسط طريق اجتماعى للسلوك الفاضل، أفضل طريق لأداء الأشياء فى علاقة المرء مع الآخرين، حيث إن الالتزام به يبعد المرء عن الخطأ ويقربه من الأهداف النبيلة. ولعل هذا قد أدى إلى القول بأن "الفضيلة لا تقف بمفردها"[4]

(1) Confucius, An, 12 : 1.
(2) Confucius, An, 4 : 3.
(3) Creel, Confucius and Chinese Way, Op. Cit., Ch. VII. P. 87.
(4) Confucius, An, 25 : 4.

أى أن الفضائل كلها ترتبط مع بعضها البعض داخل الفرد وعندما تكتمل داخله تحوله إلى طريق النبالة، لذلك "فالرجل النبيل متمكن من الثقافة لكن دائما يعود للتمسك بالطقوس ولذلك فهو لا يخالف الصواب".[1] إنه يقود الإنسان إلى أن يؤسس داخله حاسة التناغم والانسجام، ولذلك يجب على كل إنسان العمل على اقتنائه، لأن افتقاده يجعل الفرد مؤهلا لانحرافات خلقية شديدة الخطورة لذلك "فاللى" كامن فى الطبيعة الإنسانية. حتى فضيلة الخيرية التى وصفت بأنها أسمى الفضائل، فإن جوهرها يتحقق بالاستمساك بالطقوس وضبط الذات. فإذا تمكن الإنسان لمدة يوم واحد أن يتعود على التمسك بالطقوس خلال قهر الذات فالإمبراطورية كلها سوف تتجه نحو الخيرية. (ماذا يستطيع الإنسان أن يفعل بالطقوس وهو غير خير؟) فإن التزم بها الفرد فى ممارسة فضائله فسيصبح أعلى نموذج مثالى للشخصية الإنسانية بل سيصبح قوة لها تأثيرها الضخم على الجماهير، ولذا يتجه الجميع إلى محاكاته والعمل على التشبه به. ولهذا فهو دائما ما يحث الإنسان الفاضل على وجوب أن لا ينظر ولا يسمع ولا يتحدث ولا يتحرك إلا فى انسجام مع الطقوس. وهذه البنود إن لم تتوافر داخل الفرد أثناء سلوكه، فإن سمة الإنسانية والخيرية سوف تسقط عنه. (الرجل النبيل يمتلك الأخلاق، وكأنها الجوهر الأساسى له وباقتناء الطقوس يحافظ على الأخلاق ويمكنه أن يضعها موضع التنفيذ).[2]

وبدون الطقوس يفشل الفرد فى أن يصبح رجلا فاضلا. وطبقا لما سبق تصبح الطقوس هى السلوك العلنى الضرورى الذى بواسطته يتمكن المرء من إظهار أفكاره الداخلية وأهدافه، إنها أفضل طريق لإظهار المودة للآخرين، وهى السلوك الفاضل المنضبط الذى لا يخطئ الآخرون فهمه وذلك لأنها "آداب المعاشرة" التى تمت الموافقة عليها من جانب الأسرة والجماعة وأصبح الخروج عليها عملا أحمق. "فاللى" يشبه عجلة التوازن للسلوك لأنه يوجه الإنسان فى حياته لتجنب الإفراط، ويصل بالذهن الإنسانى إلى حالة الانسجام الكامل.[3] (إن لم تتأسس

(1) Ibid., 27 : 6.
(2) Confucius, An, 18 : 15.
(3) Chu'Chai and Winberg Chai, Op. Cit., P. 42.

شخصية المرء وفقا لمبدأ "اللي" فلن يستطيع الوقوف ثابتا).(١)

ولكن كيف نضمن حسن التزام الأفراد به؟ هنا يأتي دور المربي الذي يجب أن يشعر الفرد بأن هذه القواعد ليست بعيدة عن الطبيعة الإنسانية حتى لا ينتابه شعور بالإكراه نحوها. لذلك فالنقطة الأساسية "للي" هو أن يدرك الفرد أنه جزء من طبيعته الداخلية. ثم بعد ذلك لابد أن يدرك القيمة الكبرى التي تؤديها هذه القواعد لسلوك الفرد "فاللي" مثل سائر الفضائل به إلزام لاتباعه، لكنه إلزام يأتي من داخل الفرد، إلزام يدفعنا إلى ضرورة إحرازه.

وبذلك يكون كونفوشيوس قد رفض أن يلجأ الفرد إلى السلوك المخادع أو المصطنع، فالشكلانية التي يتصف بها السلوك المرفوض من جانب كونفوشيوس يقصد بها كل فعل يفشل في إظهار المغزى الحقيقي له، وللفرد الذي يؤدي هذا الفعل. فعلى سبيل المثال يرفض كونفوشيوس أن يقوم الفرد بأداء طقوس لأفراد ليسوا أجداده الحقيقيين لأن هذا السلوك سيكون متكلفا لأنه لن يحمل المشاعر الحقة التي يجب أن تلازم تأدية الطقس.

ومن خلال ما سبق ندرك أن "اللي" ليس مجرد التمسك بالرسميات الروتينية الخالية من المغزى، وإنما له أهمية كبرى في الفكر الصيني، حيث إنه الجوهر الحقيقي لكل الأخلاقيات والعادات، لأنه يوفر الحماية من الانحراف الأخلاقي أو السقوط في الشكلانية، وهذا ما قد دعى كونفوشيوس إلى التأكيد المستمر على ضرورة الالتزام به، فبدونه لن يتوافر الإنسان الحق.(٢) ويرى تشوشي "أن أهمية كونفوشيوس كفيلسوف تكمن في محاولته لنقل مبدأ "اللي" بمضمونه القديم إلى مجال الأخلاق، حيث أصبح أحد الفضائل الأساسية في نسقه الأخلاقي العظيم، وأصبح ذو أهمية كبيرة في الثقافة الصينية، وبذلك قدم كونفوشيوس أفضل إسهام للفكر الصيني".(٣)

---

(1) Confucius, An, 3 : 20. (James Legge).

(2) William S. A. Pott, Chinese political philosophy. [New York, Alfred A. Knopf Mcm. XXV, 1927], P. 40.

(3) Chu Chai, Confucianism, Op. Cit., P. 43.

ب- الرجل النبيل:

نحن لا نستطيع أن نصل إلى تعريف واحد محدد ودقيق لمصطلح الرجل النبيل وربما يرجع ذلك إلى أسلوب كونفوشيوس نفسه فى الحوار، حيث أنه كان يلجأ إلى الحوار مع تلاميذه فى القضايا التى يطرحونها عليه، ولذلك نجد أقوالا كثيرة حول الرجل النبيل تختلف فيما بينها، ولعل ذلك يرجع إلى السياق والشخص الذى يقام معه الحوار.

ولقد ميز الصينيون منذ الأزل بين نوعين من الرجال، رمزوا للنوع الأول بمصطلح Chun tze ويقصد به الحاكم أو الأمير النبيل أو كل من ينتمى إلى الطبقة الأرستقراطية النبيلة، ويبدو ذلك من خلال الشعر السابق لكونفوشيوس. والنوع الآخر Siao yu الضعفاء، غير النبلاء.(1) أى الذين لا يتمتعون بما يتمتع به النبيل من مكانة وثروة وسلطة. وهكذا أصبح ينظر إلى النوع الأول على أنه أسمى أنواع البشر، حتى إن اهتماماته تتجاوز اهتمامات الأفراد العاديين. ولقد تبنى كونفوشيوس هذا المصطلح من التراث القديم، إلا أنه جعله يشير إلى مضمون جديد. فإذا كان "الرجل النبيل" يشير فى التراث إلى هذا الذى ينتمى إلى الطبقة الأرستقراطية وبالتالى فإنه قد اكتسب هذا اللقب بالوراثة أو بصلات الدم، إلا أنه داخل نسق كونفوشيوس أصبح يشير إلى هذا الرجل الذى قد تلقى التعاليم على نطاق واسع، تلك التعاليم التى جعلته "رجلا نبيلا". فالرجل النبيل هو الفرد الذى - بصرف النظر عن مكانته وطبقته داخل المجتمع - يمكن أن يلقب بالرجل النبيل بناء على هذا الكم من القيم والمبادئ والعلوم التى يقتنيها. وبهذا تتأسس الفروق داخل المجتمع وبين الأفراد بناء على المجهود الذاتى الذى يبذله الفرد من أجل تحصيل العلوم التى ستساعده على الارتقاء وبالتالى لم يصبح النبل أمرا موروثا بل شيئا مكتسبا (من الرجل النبيل؟ إنه الرجل الذى يهذب نفسه وبذلك يصبح جديرا بالاحترام. إنه يثقف نفسه ليجلب السلام والأمن لرفاقه، إنه يثقف نفسه ليجلب السلام والأمن للشعب كله).(2)

---

(1) Cheng Tien - His, China moulded by Confucius, Op. Cit., P. 37.

(2) Confucius, An, 42 : 14.

وإذا كان مفهوم الرجل الفاضل يجسد جوهر الأخلاق الكونفوشية، فإن نفس المفهوم تقريبا قد شكل الهدف الأسمى لتعاليم جو تاما بوذا. فلقد سعى بوذا للتأكيد على ضرورة التثقيف الذهنى للفرد من أجل الوصول إلى الارتقاء الذاتى بالطبيعة الإنسانية. ففى وسع الإنسان أن يحقق هذا الارتقاء بفضل الجهود التى يبذلها لتطويع طاقاته البدنية والروحية والفكرية ليحظى بالاستقلال عن المتطلبات المادية، ويحدث هذا التهذيب والارتقاء بمنأى عن الوازع الدينى.[1] فالتثقيف فيما يرى بوذا شرط أساسى ليصبح من الصفوة الفاضلة. وقد أدى به ذلك إلى أن يحول مضمون "النيرفانا" من مفهوم دينى إلى مفهوم أخلاقى، حيث إنها لم تعد معه مجرد الاتحاد بالروح الكلية "براهمان" حتى تتحقق الوحدة المثالية. إنما تتحول إلى حالة ذهنية يصل إليها الفرد بعد إخماد نيران الشهوة والجهالة وممارسة التثقيف الذهنى ومعرفة السنن الخلقية حيث يؤكد أن المعرفة هى القوة المسيطرة التى تطور الشخصية الإنسانية بكافة جوانبها وتهذب الانفعالات.[2]

وبهذا يظهر لنا الفرق بين الرجل النبيل وبين طبقة الفرسان، تلك الطبقة التى بفضل ما تميزت به من تخصص تقنى استطاعت أن تشغل مناصب حكومية، وأن تعمل تحت قيادة الأسر النبيلة. وهذه الطبقة تحتل مكانة وسطى بين النبلاء المثقفين والعامة. وهى فى الأساس تكونت من صغار الأرستقراطيين الذين لم تكن لديهم الفرصة للحصول على المناصب الوراثية.[3]

فهم ينتسبون إلى الأسر الحاكمة التى فقدت سلطتها وتبددت مقاطعاتها خلال الحروب والصراعات الدامية التى حدثت داخل المجتمع. وأخذت هذه الطبقة تعمل كقواد فى الحرب أو موظفين فى مناصب إدارية وقت السلم.

والرجل النبيل بصفته أنموذجا ومثالا يحتذى من جانب الكثيرين يجب عليه أن يضع نصب عينيه أثناء تهذيب وتطوير ذاته ثلاثة أمور لا يغفل عنها على الإطلاق هى: (فى الشباب يجب أن يحاذر من الافتتان باللذة. فى مستهل حياته

(١) فؤاد محمد شبل، البوذية، (القاهرة : دار المعارف)، ص٨٧.
(٢) نفس المرجع السابق، ص ٩٢.

(3) Shigeki Kaiza a, Confucius, Op. Cit., P. 96.

عندما يشتد آزره يجب أن يحاذر من النزعة القتالية. وفى كبر سنه عندما يصبح كهلا يجب أن يحترس من نزعة الاستشهاد).(١)

والرجل النبيل بناء على النسق التعليمى الذى يحرزه لكى يهذب نفسه، وتتسع مداركه، نجد أن اهتماماته تتجاوز تلك الاهتمامات التى تتعلق بالحياة اليومية ليتجاوزها إلى ما هو أعمق وأهم. (فالرجل النبيل لا يسعى للبطن المملوء أو لتأسيس المنزل المريح) (٢)، ولأنه متحرر من تلك المتطلبات المادية الكثيرة التى تشغل الذهن العادى، فإنه متحرر من الهم والقلق، والخوف، لا يعبأ بالربح أو الفائدة الخاصة، وإنما هو يسعى لتحقيق الخير للجميع (الرجل النبيل متحرر من القلق كما أنه ليس متكبرا).(٣)

وهو كإنسان يتميز باتساع الأفق وهذا بالطبع يجعله غير متصلب الرأى ويتصف بالوقار الذى يمنحه المكانة والهيبة، متلهفا على العلم حتى لو أيقن أنه قد اقتنى كل الفضائل الأخلاقية، فهو لا يكف عن البحث والمعرفة والإطلاع. والرجل النبيل رغم كل ما يمتلك من قيم ومعارف فإنه شديد التواضع. وقد دفعه هذا التواضع إلى عدم الاهتمام بالدعاية لنفسه، وإنما هو يهتم فى المقام الأول بأن يجعل من نفسه دائما قدوة للآخرين حتى لو عجز الآخرون عن إدراك مواهبه، فإن هذا لا يشغله، كل ما يشغله هو أن يعجز عن تطوير ذاته، وإضفاء المزيد من العلم والأخلاق عليها. وهو إن أخطأ فإنه لا يخجل من أن يصلح خطأه، وهو يعلم جيدا أن علة الخطأ داخل ذاته، ولذلك لا يعمد إلى إخفائه وطمسه للتخلص منه. "يضطرب الرجل النبيل لفقدانه الموهبة الخاصة وليس عجز الآخرين لإدراك مواهبه".(٤)

وأهم ما يحرص الرجل النبيل على اقتنائه هو الاتساق سواء كان اتساقا داخليا بين جانبه العقلى والوجدانى أو خارجيا بين ما يقوله وما يفعله لذلك فهو

---

(1) Confucius, An, 9 : 16. (James Legge).
(2) Confucius, An, 14 : 1.
(3) Ibid., 26 : 13.
(4) Confucius, An, 19 : 15.

دائما يحذر من أن تسبق أقواله أفعاله خشية أن يعجز عن تحقيق ما قالــه، وبذلـك يصبح أمرا سيئا أن يقول ما لا يفعل. (الرجل النبيل يتردد فى الكلام ولكنه ســريع فى العمل).[1] لذلك فعندما يصرح ويقول شيئا فهو يسرع لأن يضع كلماته موضــع التنفيذ. وبفضل علمه الذى يجعله باستمرار يسعى لاستقصاء حقائق الأشياء، نجــد أن أحكامه صادرة فقط وفقا لما هو حق. وبعد أن يتحقق له هذا القدر من المعرفــة فإن اهتماماته تتسع لتشمل كل أبناء الجنس البشرى بحيث لا يصبح لديــه أى قلــق لما يتعلق بالأمور المعيشية. والرجل النبيل لأنه الرجل المؤهل لتولى منصب داخل الدولة لابد له أن يقتنى الخصائص اللازمة ومن هنــا لابــد أن يكــون ذا عــزم وإصرار جاد قوى وألا يتبع الهوى أو أن يكون أنانيا. ويجب أن يتجرد من القســوة ويتصف باللطف والمرونة.

ولأنه دائما يلتزم بالطريق الفاضل فعندما يرسل إلى خارج البلاد لا يلحـــق أى ضرر بمنصب قائده، فهو رجل حكيم وشجاع ومهذب على استعداد أن يضحــى بذاته فى سبيل الواجب، وهو يلتزم بكل تلك الخصال الحميدة حتى لو وقع فى أشــد الظروف قسوة. ولذلك فهو يدرك أن الرجل النبيل لابد أن يدرك ثلاثة أمور: "لأنــه حكيم يجب ألا يتردد بشأن ماهية الصواب والخطأ ولأنه خير يجب ألا يقلق بشــأن المستقبل. ولأنه شجاع يجب ألا يخشى شيئا" [2] وهذا يتفق إلى حد كبير مع تصوير منشيوس للرجل النبيل حيث قال: (يختلف النبيل فى عرف السماء عن ذلك النــوع من الرجال الذى اصطلح الناس على إطلاق لقب النبيل عليه. فالنبيل فـــى الحيــاة الدنيا دوق أو وزيرا أو ضابط عظيم، لكن النبيل فى عـــرف الســماء: المحســن العادل، صاحب المبدأ السياسى، المخلص الذى تطيب نفسه بفعل الخير. لن يغــير الترف من طباع النبيل ...) [3] فهو يتصف بالمرونة وعدم الغطرســة، لأن لديــه قدرة للتكيف مع واقعه وظروفه الخاصة. ويمكننا من خلال مــا ســبق أن نوجــز طريق الرجل النبيل وخصائصه بصورة شديدة الوضوح وذلك من خلال هذا النص الذى يشير فيه كونفوشيوس إلى ضرورة أن يلتزم الرجل النبيل بتســعة أشــياء لا

(1) Ibid., 24 : 4.
(2) Ibid., 29 : 9.

(٣) فؤاد شبل، حكمة الصين، مرجع سبق ذكره ص ٩٧.

يشير فيه كونفوشيوس إلى ضرورة أن يلتزم الرجل النبيل بتسعة أشياء لا يتغـــافل عنها على الإطلاق وهى:

(أن يرى بوضوح عندما يستخدم عينيه.

أن يسمع بدقة عندما يستخدم أذنيه.

أن ينظر بعمق عندما يصل إلى هدوئه.

أن يكون محترما فى سلوكه.

أن يكون حى الضمير عندما يتحدث.

أن يكون وقورا وهو ينجز واجباته.

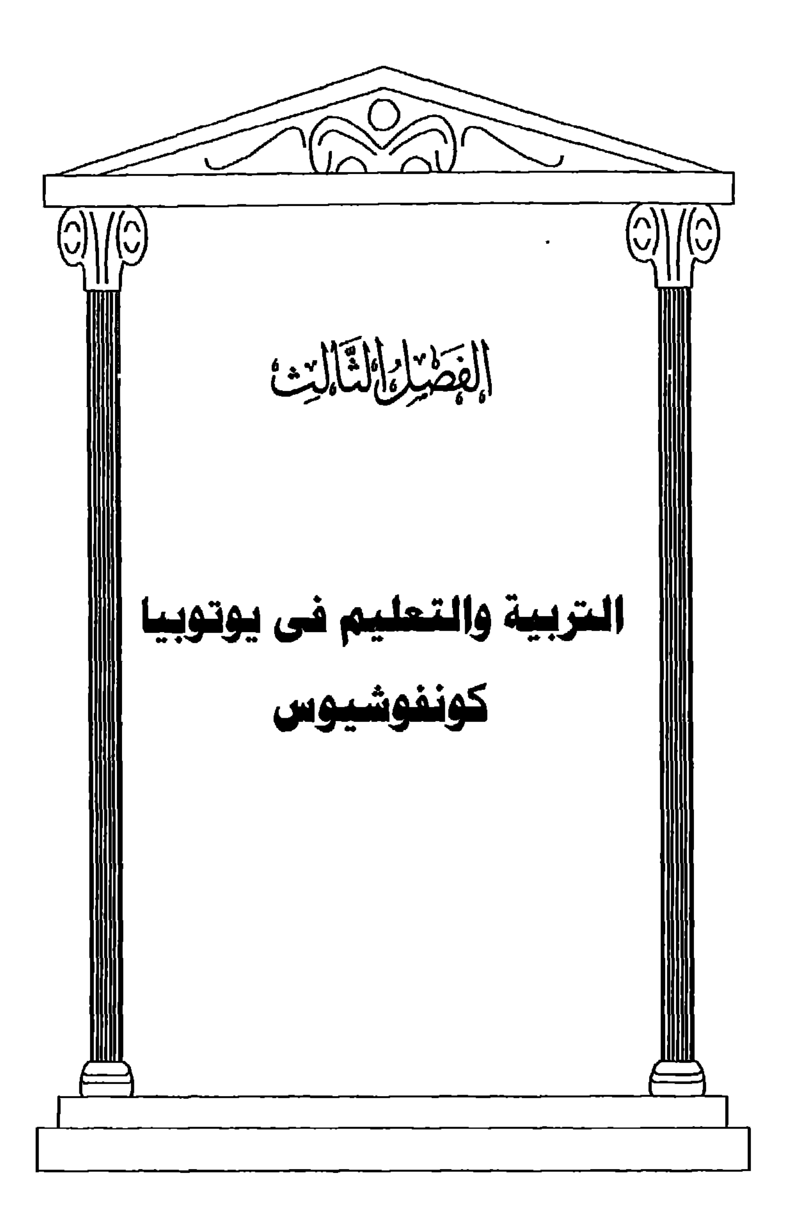
أن يلتمس النصيحة عندما يكون فى شك.

أن ينظر لما هو صواب عندما يكون بصدد الربح.

أن يلتمس الصدق عندما يكون ساخطا). (١)

هذا هو الرجل النبيل الذى يعد الغاية القصوى لنسق كونفوشيوس الأخلاقـى، وهو الأمل فى إصلاح أحوال المجتمع، وبذلك فإنه قد اعتقد بأن المجتمع لن ينتظـم وتستقيم أحواله بدون إصلاح الفرد أولا، أى أن الفرد قبـــل المجمـــوع. والســـبيل للحصول على مثل هذا الرجل النبيل يكمن فى اقتنائه للفضائل الأخلاقيـــة الســـامية من أجل أن يرتقى بنفسه، ويكسر الحاجز الطبقى لوضعـــه، ويعلـــو إلـــى مرتبـــة الكمال، ولكنه ليس كمالا مفارقا للواقع. وإنما كمال يغوص فى قلـــب الواقـــع لأن هدفه الأول والأساسى إصلاح هذا الواقع. ولهذا فقد أكد كونفوشيوس على أنـــه لا يمكن إصلاح الرجال بالكلمات فقط، بل أعطى أهمية كبيرة للـــدور الـــذى يلعبـــه "الرجل النبيل" بوصفه مثالا يحتذى به. لذلك فقد كان البرنامج التعليمى لديه يـــهدف فى المقام الأول نحو تعليم وتهذيب الشباب كيف يكون الســـلوك الفـــاضل وكيـــف يتمكن من أن يطور طبيعته البشرية.

(1) Confucius, An, 10 : 16.



الفصل الثالث

التربية والتعليم فى يوتوبيا كونفوشيوس



تأتى أهمية كونفوشيوس فى المجال التربوى من كونه صاحب أول مدرسة فى تاريخ الصين القديم ليس لها أى نوع من الارتباط بالسلطة السياسية. تلك المدرسة التى أخذت على عاتقها محاولة وقف تيار التدهور الذى كانت تعانى منه البلاد أبان تلك الفترة. فقد كان يعانى المجتمع الصينى من الانحلال الداخلى فى ظل سلطة سياسية مستبدة لا تعمل إلا على تدعيم ذاتها بشتى الوسائل والتى كان أغلبها ضد مصلحة الشعب. ومن هذه الوسائل أنها عملت على غرس قيم معينة فى عقول أفراد الأمة والشعب لتجعله راضخا لكل ما تمليه عليه. ولا شك أن أكبر عامل يساعد على رضوخ شعب من الشعوب هو عدم الوعى، الذى لا يتأتى إلا بالحرمان من التعليم، فقد كان التعليم مقصورا على طبقة النبلاء وأبنائهم. طبقة عالمة تحكم وتستبد، وطبقة جاهلة تساق كما يساق العير، وضع اقتصادى متدهور، وانحلال أسرى متفش، وقيم أخلاقية ضائعة، وصراع سياسى يبلغ أوجه، إذ كانت الصين منقسمة إلى عدد من الممالك الصغيرة يتحكم الإقطاع فى مصيرها، وتموج بالمشاحنات الداخلية، أو تشن إحداها على الأخرى حربا عوانا، فإذا اتحدت - اتحادا وقتيا - فذلك لقتال القبائل الهمجية التى كانت تندفع من السهول، تشق طريقها صوب المناطق الصينية الخصيبة لتنهب الشعب الصينى وتسلب خيراته. وكان أباطرة أسرة تشو -وكانت لهم سلطة اسمية على بقية دويلات الصين- ضعفاء تجاه الحكام الإقطاعيين.

تشير السنن التاريخية إلى أنه ما من أزمة كبرى يمر بها مجتمع من المجتمعات إلا وتتمخض فى النهاية عن مصلح كبير يمكنه تحديد الأزمة ويعى تماما الطريق إلى حلها، لا سيما إذا كانت هذه الشخصية تنتمى إلى طبقة من الطبقات المستنيرة التى تسمى "شيه" "Shih" التى خرج منها كونفوشيوس.[١]

فقد تكونت هذه الطبقة من بعض الأرستقراطيين الذين فقدوا مكانتهم الاجتماعية ومراكزهم الخاصة أثناء الحروب المستمرة، فكان من البديهى أن يبحثوا عن وسيلة جديدة تحفظ لهم كرامتهم الإنسانية، وقد كان لدى هذه الطبقة

(1) Confucius, Analects, Trans. by Arthus Waley [New York, Vintage Book, 1936] P. 33.

بحكم موقعها المتوسط بين طبقة النبلاء وعامة الشعب وعـــى متمـيز بضـرورة الإصلاح حيث منحهم قربهم من النبلاء الوعى السياسى وأعطـاهم التقـرب مـن العامة الإحساس بما يعانونه من أزمات. وكأن المنطق الهيجلى يحكم حركة تطـور المجتمع الصينى: طبقة النبلاء فى مواجهة طبقة الشعب يولدان طبقة "الشـيه" Shih التى تمثل المركب القادر على الخروج من الأزمة.

وقد بلغ هذا المركب أعلى درجات تبلوره فى فكر كونفوشيوس. ذلك الرجـل الذى حاول فى بادئ الأمر القيام بإصلاح الدولة من خلال توليه منصـب سياسـى كبير، ولكن تيار التدهور كان أكبر من أن يصلحه رجـل بمفـرده، فعيـن عـام ٥٠١ ق.م رئيس وزراء دولة "لو" وكان نجاحه ساحقا إلى درجـة خشـيت دولـة "تشى" المجاورة تضخم نفوذ دولة "لو" بفضل إدارة كونفوشيوس الحكيمة. فعملـت على إفساد حكم كونفوشيوس، فأرسلت إلى حاكم الدولة فرقة من أجمل الراقصـات فافتتن بها، فأهمل شئون مملكته.[١] فأصيب كونفوشيوس بقنوط بالغ، فاستقال مـن وظيفته. وهنا عكف فترة على التفكير فى إيجاد وسيلة فعالة للإصلاح، وبدت أمامه وسيلتان للتغيير فى بداية الأمر: الأولى الثورة والصدام المباشران مـع السـلطة، والثانية اللجوء إلى أسلوب يتم من خلاله إعداد الشعب بـالتدريج وتهيئتـه للقيـام بدوره التاريخى. وفى مجتمع كهذا الذى عاش فيه كونفوشيوس، رغم تمزق الأسـر الحاكمة إلا أنها فى نفس الوقت كانت تبسط سلطانها على الدولة بشكل يمكنها مـن تحطيم أى محاولة للتغيير. أدرك كونفوشيوس نفوذ هذه الطبقة وسلطتها جيدا وعلـم أن أى محاولة للتغيير تحمل طابع العنف تؤدى إلى الإطاحة به وبتعاليمه. وأيقـن أنه إذا ما استطاع أن يغرس فى أبناء الشعب قيم الحرية والعدالة لأصبح التغيـير أمرا ميسورا.

لذلك وجد كونفوشيوس أن الأسلوب الأول ـ الثورة ـ من الصعوبة بمكـان، إن لم يكن مستحيلا لقوة الطبقة الحاكمة وسيطرتها، ولذا وجد أنـه لا مفـر مـن اللجوء إلى أسلوب التربية حتى يكون التغيير من القاعدة. ولعله قد اتبع القائلون فى قولهم: "كيفما تكون يولى عليكم". فإذا ربى الشعب علـى الحريـة والديمقراطيـة

(1) Linyutang, Wisdom of Confucius, Op. Cit., P. 60.

وسائر قيم التقدم نتج عن ذلك تغيير حتى فى قمة الدولة.

(إن الطريق الوحيد الذى يمكن للفرد من خلاله أن يهذب ويحفز الشعب ويؤسس عادات المجتمع الصالح يكون من خلال التربية. فقطعة الحجر لا يمكن أن تصبح موضوعا فنيا إلا إذا نقش عليها، والإنسان لا يمكن أن يعرف القيم والأخلاق بدون تربية).[1]

لقد كان هذا النص التراثى محركا له كى يدرك المهمة الكبرى الملقاة على عاتقه وهى تثقيف الشعب. فالمجموع الجاهل قد يطيع الحكام طاعة عمياء، ولكنهم غير قادرين على بناء المجتمع، ولن يكون باستطاعتهم صنع أى تغيير فيما هو قائم.[2] ولكى يحقق هذا أدرك كونفوشيوس أن ما هو مكلف به لا يجعله معلما صاحب مدرسة خاصة يلقن التلاميذ أنواع العلوم المختلفة فقط، بل هو فى المقام الأول مرب ومصلح للشعب بأكمله. وبذلك اتجه ببصيرته نحو فئة الشباب تلك الفئة الضعيفة - فى قدراتها المقاومة - كى يعمل على تطويرها وتحويلها إلى فئة فعالة لها أثرها فى كل جوانب الحياة داخل المجتمع. وبذلك فقد حدد غاية مغايرة للتربية لتلك الغايات التقليدية التى اعتادتها النظم الأخرى، فهو لن يسعى إلى أن يضيف للمجتمع فئة أخرى حافظة للتراث تحافظ على الوضع القائم، بل تتركز غايته فى تكوين الفئة القادرة على أن تلعب دورا مؤثرا داخل الحكومة التى يعملون بها، أى أن تتولد لديهم القدرة على صنع الثورة الحقة التى يمكنهم بها قلب النظام ومن ثم إصلاح المجتمع.[3] وبذلك فهو يأمل فى إخراج الفئة التى ربما يكون لها حظ أفضل منه فى الوصول إلى السلطة وهكذا يمكنهم أن يطبقوا تعاليمه داخل الإمبراطور ويعملوا على تحقيق حياة مثالية ومجتمع مثالى تتحقق فيه كل القيم التى تضمن له بقاءه.

(1) Book of Rites, quoted in philosophers of China, by Clarence Burton Day, Op. Cit., P. 42.
(2) Creel, Op. Cit., P. 129.
(3) Creel, Chinese thought, Op. Cit., P. 31.

أولا: شروط التعلم:

من الصعب القول بأن هناك أسلوبا واحدا للتربية يصلح لكل المجتمعات فكل مجتمع له تكوينه العقائدى والفكرى والقيمى الذى يتطلب أسلوبا لديه القدرة على التعامل مع مكوناته الخاصة حتى يمكنه أولا زعزعة هذا التكوين وخلخلته ثم محاولة غرس قيم جديدة. لذلك فإن أسلوب التربية قد اختلف وتطور باختلاف المجتمعات، إلا أنه مهما كان هذا الاختلاف فى الوسيلة فيمكن القول ـ إن جاز لنا ذلك ـ بأن الأغلبية من المربين يؤكدون على أن الهدف الأساسى للتربية يكمن فى العمل على تكوين إنسان كامل متصل بمسائل الحياة ومعضلاتها ويعمل على حل مشكلاتها.

وبذلك لم تكن غاية كونفوشيوس ـ وفقا لاحتياجات عصره ـ مجرد وضع أسلوب للتربية يخضع للأنماط التقليدية، التى تتجسد فى حشد أكبر كم من المعلومات فى ذهن الطالب، وإنما يسعى لجعل العملية التعليمية نقطة البدء لتحقيق الفرد المثالى الذى سيعمل على تهذيب الشعب كله من أجل تحقيق الحياة المثالية على كل المستويات. ومن أجل الوصول إلى تلك التطويرات فى حياة الفرد والأمة خرج نسق كونفوشيوس التربوى محملا بمجموعة من الشروط الجادة والجديدة، والتى تعمل كضمان لتحقيق غايته من التعلم، ومنها:-

أ- المساواة:-

إذا كانت عملية التثقيف لها هذا القدر من الرسوخ العميق داخل المجتمع الصينى القديم منذ بداية التاريخ، إلا أن أهم ما أضافه كونفوشيوس إلى هذه العملية لجعلها أكثر تأثيرا داخل المجتمع هو الإيمان العميق بالديمقراطية الثقافية. لقد أدرك أن عليه بناء أفكاره بشكل ثابت تعتمد فى تشييدها على مبدأ حرية الجنس البشرى، وتأكيد ضرورة العودة إلى فطرة الإنسان تلك الفطرة التى سعى لجعلها مصاغة داخل إطار مبدأ المساواة (يقترب الأفراد من بعضهم بالطبيعة ...). [١]

إن إيمانه بمبدأ المساواة، بالإضافة إلى اتصاله الوثيق بعامة الشعب الذى

(1) Confucius, An, 2 : 7.

جعله مدركا لمعاناتهم، قد شكلوا لديه الدافع لفلسفته الأخلاقية والسياسية والتربوية والمحرك لها. وبذلك يصبح للجميع فى نظر كونفوشيوس نفس الحق فى تطوير ذواتهم عبر التربية، على أن هذا الحق مستمد من الطبيعة البشرية. "داخل عملية التعلم لا توجد فوارق بين الطبقات".(١)

إن التعلم ذو أهمية كبرى للفرد. وقد رأت الصين القديمة أن أهميته تشبه عملية التنفس التى لا تستمر حياة الفرد بدونها، ولكن فى مجتمع مثل هذا الذى يعيش فيه كونفوشيوس تتضاعف الحاجة إليه وتزداد أهميته ودوره فى تحديد مصير الفرد والمجتمع.(٢)

وبذلك يكون كونفوشيوس قد عمل على طرح أساس جديد للتفرقة بين الأفراد داخل المجتمع، ليس على أساس الطبقة أو الموروث، إنما على أساس العلم. لذلك عمل كونفوشيوس على أن يمثل تلاميذه مختلف الظروف الاقتصادية والاجتماعية ليقوم بتعليمهم دون أدنى تفرقة بينهم. ورغم أن الغالبية العظمى من تلاميذه كانت تنتسب إلى طبقات اجتماعية وظروف مادية متواضعة قد تصل بهم إلى حد العجز عن دفع رسوم التعلم، إلا أنه كان يرى فيهم نهما شديدا للعلم والمعرفة.(٣)

واستطاع كونفوشيوس بشيوعية التعلم بين سائر طبقات المجتمع الصينى أن يحطم هذا التسلسل الهرمى المقدس الذى اعتاده المجتمع، بحيث أصبح من حق كل فرد أن يصل إلى أعلى درجات السلم الوظيفى، فأهمية التربية لديه تنشأ من كونها تحبو بالفرد فى خطوات تدريجية إلى أن تجعل الفرد بعد طريق طويل من الجهد والتأمل والدراسة فى أفضل صور الإنسانية. (إنه الشيء الإنسانى الذى يعمل على جذب المناطق المجاورة، وإذا لم يستطع الإنسان أن يقيم وسط هذه الإنسانية، فكيف له أن يتمكن من الوصول للحكمة).(٤) فجميع الطبقات داخل المجتمع لها نفس

(1) Ibid., 39 : 15.

(2) Raymond Dawson, Op. Cit. P. 17.

(3) Liu Wu-Chi, A short history of Confucian philosophy, Op. Cit., P. 19-20.

(4) Raymond Dawson, Op. Cit., P. 19.

الأهمية، ولها نفس الحقوق، محيط العمال يشبه محيط القادة، تشكل التربية والتهذيب عنصرا شديد الأهمية، وبذلك يكون فى مقدرة كل فرد أن يحقق من التطور والتهذيب ما يمكنه من الوصول إلى مكانة هؤلاء الملوك الأسطوريين القدامى "ياو" و"شون" اللذين طالما حلم وفكر فيهما أفراد الشعب الصينى.

وإذا كان مبدأ المساواة هو أحد المبادئ الأساسية فى فلسفة كونفوشيوس فإن هناك مبدأ أعم منه يشيع فى روح تلك الفلسفة، ألا وهو مبدأ "العدل" فالمساواة ليست قيمة مطلقة، ولذا فقد كان من الطبيعى أن يحدثنا عن طبقات المتعلمين وتفاوتهم. فهو يقول: (إنأولئك الذين يولدون مزودين بالمعرفة هم أعلى الطبقات. يليها أولئك الذين حصلوا على المعرفة عن طريق الدراسة. ثم يأتى بعد ذلك الذين انكبوا على الدراسة بعد أن اصطدموا بالعوائق. أما أدنى الطبقات فهى عامة الشعب الذين لا يقومون بأى محاولة للدراسة حتى بعد اصطدامهم بالعوائق).(١) ويمكن فهم هذا النص فى ضوء الأحوال السياسية لعصر كونفوشيوس، التى كانت قائمة على تميز طبقة النبلاء بالمعرفة الموروثة، فكان هذا النص بمثابة تخفيف لحدة التصادم معهم، إذ ليس من المعقول أن يسلبهم كل مميزاتهم الخاصة دفعة واحدة.

ب- العلاقة بين الطبقة الاجتماعية والتعلم:

لم تعد دعوة كونفوشيوس للمساواة بين كافة الطبقات أمرا نظريا فحسب، بل اتجه نحو جعلها أمرا واقعيا ومحسوسا داخل المجتمع، فقد تكونت حلقته الدراسية من أدنى طبقات المجتمع إلى أرقاها من أبناء النبلاء إلى جانب غيرهم من أبناء العامة. فلقد سعى ليحول هذا الكم من تلاميذه إلى "شخصيات كاملة" وذلك بتلقينهم موضوعات العلم المختلفة.(٢) وسعى بشكل دائم إلى التأكيد على أنه إذا وصلت التربية والتعلم بالفرد إلى أرقى مصاف الإنسانية فهى أيضا تسعى لإزالة أية عوائق تحول بين الفرد والانفلات من طبقته، للوصول إلى مرحلة راقية، وبذلك يكون من العبث أن تحول الظروف الاجتماعية للفرد بين حقه فى التهذيب والتثقيف

(1) Confucius, An., 9 : 16.
(2) Fungyu-lan, Op. Cit., P. 40.

كغيره من الطبقات العليا، وسعى كونفوشيوس ليجعل تلك الأفكار والآراء -ليست مجرد تأملات فقط- بل مطبقة على أكبر نطاق، فرفعها شعارا لمدرسته حيث أعلن: (أنا لم أرفض أن أعلم فرد جاءني طوعا، حتى ولو لم يعطني سوى قطعة من اللحم الجاف).(١) فعلى الرغم من أنه كان يتقاضى أجرا عن عملية التعلم، إلا أنه لم يرفض قبول أى تلميذ عجز عن دفع نفقات المدرسة، وبذلك فقد أعلن تحطيمه لكل القيود المعوقة لتطوير الفرد. واتجه كونفوشيوس بشكل عملي لتدعيم هذا المبدأ وذلك بوضع نفسه نموذجا أو مثالا يجسد ليس فقط إلغاء الفوارق بين الطبقات فى التعلم بل تحطيمه لعائق الفقر.

ولعلنا هنا نتذكر الفيلسوف اليوناني "سقراط" الذى أخذ على عاتقه مهمة محاربة الفساد الأخلاقى فى عصره والمتجسد فى المقام الأول فى طائفة السوفسطائيين، الذين اتجهوا للاتجار بالعلم وتحويله إلى مجرد مهنة لكسب المزيد من الأموال دون اعتبار لقيمة العلم ذاته الذى يعلمونه للشباب. وقد أقام سقراط هجومه هذا بمساعدة فريق من الشباب الذين لم تكن تقلقهم شواغل الحياة المادية، فالتفوا حوله لتلقى العلم والمعرفة الحقة، دون اعتبار لعنصر المال فى العملية التعليمية.(٢)

وقد كان لظروف نشأة كونفوشيوس تأثير كبير فى تبنيه لهذا المبدأ، فقد عانى الكثير من الأزمات فى طفولته والتى حالت دون أن ينشأ فى ظل الأوضاع التى توفر له متطلباته اليومية والحياتية. فكان عليه أن يتولى رعاية نفسه ورعاية أمه رغم صغر سنه لذلك لم تسمح له ظروفه المادية بأن يلتحق بإحدى المدارس أو أن يستأجر معلما خاصا لتلقينه العلم. ورغم ذلك قرر أن يحقق التهذيب والتثقيف لذاته دون الاعتماد على أى سند خارجى، وأن يعتمد على نفسه فى تعلم مختلف المعارف والفنون التى كانت تدرس فى عصره والتى بالطبع تجعل منه الرجل المثالى الفاضل. فجمع بين العمل الشاق والولع الشديد بالعلم والمعرفة، وهكذا أصبح مثالا داخل الصين القديمة لتدعيم مبدأ التثقيف الذاتى، وبذلك قدر له أن

---

(1) Confucius, An. 7 : 7.

(٢) أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، ص ١٣٨.

يكون له دور كبير داخل المجتمع[1] (لقد كنت فى موقع حقير عندما كنت صغيرا وهذا يفسر لماذا أمتلك تلك المهارات فى العديد من الأشياء).[2] لقد أصبح أمام كل فرد داخل المجتمع الصينى فرصة التعلم، حتى هؤلاء الذين تفتقر إمكانياتهم لتحمل تكاليف التعليم، فلا مفر أمامه من الاعتماد على ذاته دون أن يجعل من نفسه فريسة للأوضاع الاجتماعية.

ولقد كان لنظريته تلك صدى كبير بين كافة أبناء أمته، حيث احتشد حوله العديد من الطلاب ذوى الفئات والإمكانيات المختلفة، حتى هذا العدد الغفير الذى لا ينتمى للطبقات الأرستقراطية تمكنوا من تحطيم كل ما يشدهم بماديات الحياة، متجهين نحو تحقيق أكمل صور الفرد المتعلم. (كم كان "هيو" رائعا! لقد عاش فى منزله فقيرا بملء سلطانية أرز ومغرفة من الماء. لقد كان هذا الحرمان أمرا لا يطاق، ولكن "هيو" Hu لم يدع ذلك يؤثر على سعادته. كم كان رائعا).[3] وهناك نماذج كثيرة لعدد ضخم من التلاميذ تمكنوا من الصعود إلى أرقى المناصب دون أن يتركوا لظروفهم الخاصة أن تؤثر على عملهم وسعيهم نحو التقدم. وهكذا أصبح باب مدرسته مفتوحا أمام كافة الطبقات والمؤهلات دون استثناء. وأصبح العلم لأول مرة فى تاريخ الصين القديمة شيئا ميسرا للجميع، وبذلك رفع فى الصين شعار "التربية حق متاح للجميع".[4]

جـ- التعلم والدافع الداخلى:

لقد كان من أهم الشروط التى وضعها كونفوشيوس لمن يريد الالتحاق بمدرسته أن يكون طلب التلميذ للعلم نابعا من رغبة داخلية هى التى دفعته نحو هذا السلوك. فرغبة الطالب والتلهف الشديد لتحصيل العلم وتحسين ذاته هو الشرط الذى لا يمكن التنازل عنه، فقد رأى كونفوشيوس أن هذا الشرط يمثل الفيصل الحق بين أن يقبل انضمام الطالب إلى مدرسته أو لا يقبله "أنا لم أرفض أن أعلم أى فرد

(1) Chang Chi-yun, lifeof Confucius, Op. Cit., P. 14.
(2) Confucius, An, 6 : 9.
(3) Confucius, An, 11 : 6.
(4) Raymond, Op. Cit., P. 17.

جاءنى طوعا ..." [1] ، فمن الضرورى أن يكون الدافع الأساسى للتعلم نابعـا مـن داخل الفرد نفسه لا أن يكون عنصر التشويق مفروضا عليهم من الخارج. (أنا لـن أهدى أى فرد لم يحاول الاندفاع نحو الحيرة من أجل فهم ما هو صعـب. أو هـذا الشخص الذى لم يناله الجنون ليعبر عن أفكاره فى نسق من الكلمات المحكمـة).[2] ومع إيمان كونفوشيوس بتساوى الأفراد، وإلغائه للفوارق فإنه لم يفتح باب المدرسة على مصراعيه، بل وضع شرطا لابد من توافره فى طالب العلم. فهو لا يقبل فـى المدرسة من لا تتوافر لديهم القدرة على التفكير والرغبة فى المشاركة (ليس هنـاك شيء أستطيع أن أفعله مع الرجل الذى لا يقول لنفسه دائما: ماذا علىَّ أن أفعـل؟")[3] وكأنه بذلك قد أدرك أن مثل هذا الفرد الذى لا يقوم بهذا الدور المكلف به، سـيظل سلبيا تجاه ما يحيط به من أحداث، حيث إنه لا يمكن الاعتماد عليه حتى فـى إدارة شئون حياته. لهذا فقد كان دائما يجرى عملية فحص دقيق للمتقدمين إلى مدرسـته لاكتشاف العناصر الجديدة فيهم والتى يمكن تطويرها ليصل بها إلى درجة الكمـال. وبذلك يصبح من أهم شروط الالتحاق مبدأ الاسـتعداد والذكـاء أو القـدرة علـى الإدراك. فالذكاء والقدرة على الإدراك تعد من الأشياء التى نالت تقدير كبير مـن جانب كونفوشيوس داخل نسقه التعليمى. هذا على الرغم من أنه لم يدع قـط أنـه شديد الذكاء، كل ما أكد عليه هو تلهفه المستمر للتعليم.

د- استمرارية التعلم:

لقد رأى كونفوشيوس أنه إذا تمكن مـن تربيـة مجموعـة مـن الأفـراد، واستطاعوا أن يحتلوا مكانة عظمى فى المجتمع عـن طريـق سـيطرتهم علـى مجموعة من المناصب الرئيسية، فسيكون هذا نجاحه الأكبر وتأثيره العميق، إلا أنه قد أدرك أن المنصب له إغراؤه وبريقه الخاص به، وهذا من شأنه أن يؤدى إلـى زعزعة القيم التى يربى عليها الفرد، وسيترتب على ذلك أن يتخلـى الفـرد عـن الرسالة الأساسية التى لقنها له المعلم. لذا تنبه كونفوشيوس إلى أهمية إعداد الفـرد

---

(1) Confucius, An, 7 : 7.
(2) Confucius, An, 8 : 7.
(3) Confucius, An, 16 : 15.

تربويا بشكل يجعله يتمسك بقيمه رغم كل إغراءات المنصب التى قد تدفع الفرد إلى تقديم الكثير من التنازلات فى سبيل البقاء فى المنصب أو فى سبيل الصعود إلى منصب أعلى منه. وهكذا فقد أدرك فى تلك المرحلة المبكرة من تاريخ الشعوب أن التعليم بمفرده لا يمكن أن يخلق الحكيم أو الرجل الكامل. ولكن يمكن للإنسان أن يصبح حكيما عن طريق محافظته على استمرارية الدراسة وتهذيب الذات. لذلك لم تكن التربية لديه أمرا موقوتا تنتهى بمرحلة سنية معينة أو بوصول الفرد إلى السلطة، إنما هى عملية مستمرة تلتصق بالكائن الحى طوال حياته، ويسعى للالتزام بها بشكل مستمر ودائم. (إن استطعت يوما أن تصلح نفسك، افعل ذلك من يوم ليوم. اجعله إصلاحا يوميا).[١]

فالعلم هو الجذر الأساسى لحياة الإنسان والمجتمع، لذا لا يمكن أن يتوقف الاهتمام به عند مرحلة معينة أو أن ينال قدرا ضئيلا من العناية والاهتمام، لذلك فبدءا من ابن السماء حتى عامة الشعب لابد أن ينظر إلى العلم على أنه الجذر لكل شىء، وعلى الإنسان أن يسعى لتخصيص جزء من وقته اليومى لإنجاز المزيد من العلم مهما كانت مشاغله طوال اليوم. (عندما يؤدى الرجل الذى فى المنصب مهامه وواجباته إلى أقصى حد، يجب أن يدرس. وعندما يتم الطالب دراسته يأخذ الوظيفة). [٢]

ثانيا: آداب المتعلم:

إذا توفر للمتعلم أهم الشروط التى تؤهله لتلقى العلم، ينبغى أن يلتزم عندئذ بآداب وقيم هى بمثابة ضوابط تجعله يمارس فعل التعلم على أحسن وجه. لذا فقد رأى كونفوشيوس أنه لكى يتمثل الفرد الخلق القويم، لابد له أن يتعلم واجباته تجاه نفسه وتجاه الآخرين. (الرجل النبيل لا يبغى البطن المملوءة ولا المنزل المريح. الرجل النبيل يرافق من يملكون الطريق الصحيح ليكون على صواب. مثل هذا الرجل يمكن أن يوصف بأنه متلهف للعلم).[٣] إن الرجل النبيل لا يعبأ على

(1) Confucius, G. of L., Ch. 11–1.
(2) Confucius, An, 13 : 19.
(3) Confucius, An, 14 : 1.

الإطلاق بمظاهر الحياة المادية من ملبس أو مأكل أو مسكن، وإذا كان لديه نــوع من الاهتمام بالمنصب فهذا يرجع إلى إيمانه الشديد بأنــه أحـد وسـائل إصـلاح المجتمع، أما إن لم يتمكن من الحصول على منصب رغم ما وصل إليه من علـم ومعرفة فهذا لا يزعجه، لأنه يعلم أنه يحمل قيمته فى ذاته ولا يستمدها من منصب أو جاه. إن كل ما يهتم به ويحتل بؤرة الشعور عنده هو القيم والمبادئ الإنسـانية، وعلى الرغم من أن غاية التعلم لدى كونفوشيوس هى تحقق الحكومة الصالحـة، إلا أن بعض هذه الخصائص التى طالب تلاميذه بالتحلى بها ليست ضرورية فى العمل السياسى. وهذا يرجع إلى أن غرضه لم يكن مجرد النجاح المـهنى بـل المدينـة الفاضلة. وقد اعتقد أن من المستحيل أن يتحقق هذا الحلـم إلا إذا توافـرت الفئـة المثقفة التى تتحلى بقيم المتعلم.(١)

ورغم ذلك فإن كونفوشيوس لم يهدف من تلك الأقوال التى تدعو الفرد إلـى تجنب الماديات أن يرفع شعار الزهد والتقشف فى الحياة. لقد كان كونفوشيوس أبعد ما يكون عن تلك النزعة التصوفية، وهناك العديد من النصوص التى يتعرض فيـها بالنقد الحاد إلى نساك عصره وزهاده. إنما ما كان يهدف إليه من وراء ذلك التقليـل قدر الإمكان من التعلق الشديد لدى الناس بتلك الماديات مـهملين بذلـك نواحـى الإصلاح والتطوير اللازمة. ولقد أدرك أنه إذا لم يقلل الإنسان من نهمه واندفاعـه الشديد تجاه الماديات سيؤدى به ذلك إلى سلوك سيئ (إذا وجه المرء وجهـه نحـو المنفعة من وراء العمل، فإنه سيجلب على نفسه بغضا شديدا).(٢)

إن الحياة الرغدة والجاه والثروة من الأشياء التى يتمناها الإنسان، والفقر والمـرض من الأشياء التى يرفضها الإنسان. ولكن إذا لم يكن الإنسان متزنا فى احتياجاته ولم يكن لديه الضابط الذى ينظم سلوكه ويشغله بما هو أهم من ذلك، فإنه سوف يسـعى لتحقيق هذه الماديات عن أى طريق حتى لو كان طريقا غير منضبط، وتصبح هـى همه وشاغله الأول. ومثل هذا الإنسان فى رأى كونفوشيوس غير قادر على تحمـل

(1) Creel, Confucius and Chinese Way, Op. Cit., P. 76.
(2) Confucius, An, 12 : 4.

أى أزمة قد يمر بها، مما يؤدى إلى اندفاعه لارتكاب الكثير من الجرائم.[1]

ولعل ما كان سائدا فى الصين فى تلك الفترة هو الذى دفع كونفوشيوس إلى مثل هذه الأقوال، فلقد شاهد صراعا عنيفا على السلطة وصراعا أشد وطأة من أجل الحصول على مزيد من المال، صراعا قد يمتد حتى بين الأخوة داخل الأسرة الواحدة الأمر الذى قد يدفع الأخ إلى قتل أخيه نظير حصوله على منفعة، وقد انتاب كونفوشيوس نوع من فقدان الأمل أمام هذه الأوضاع المقلوبة مما دفعه إلى القول (ليس من السهل الحصول على الرجل الذى يستمر فى الدراسة لمدة ثلاث سنوات دون التفكير فى الراتب)،[2] كان كونفوشيوس يتحسر على ما آل إليه التعليم فى عصره من أنه أصبح مركزا لكسب المادة، باكيا على العصور الذهبية القديمة. (لقد كان رجال العصور القديمة يدرسون ليحسنوا من أنفسهم، أما رجال اليوم فيدرسون بهدف التأثير على الآخرين).[3]

وتعد فضيلة التواضع وعدم التكبر من أهم القيم التى طالب كونفوشيوس تلاميذه بالتحلى بها فالغرور قد يؤدى بالفرد إلى تدمير نفسه، أما التواضع فإنه يمنح الفرد مزيدا من سماحة الخلق والرغبة الدائمة فى العلم والمعرفة. (سأل تزوكينج عن سبب تسمية الملك بـ Kung Wen أى المثقف؟ قال كونفوشيوس: كان متلهفا وتواقا للتعلم، فلم يكن يخجل أن يطلب النصيحة حتى من هؤلاء الذين كانوا أدنى منه فى المنزلة ولهذا سمى بـ Wen).[4]

إن التربية والتعليم لدى كونفوشيوس لا تتولى تطوير أحد جوانب الشخصية دون الأخرى، بل تسعى إلى أن تخلق شخصية متكاملة متجانسة لديها قدر كبير من الاتزان والاعتدال. وفى الوقت الذى يتعلم فيه الفرد كيف يطور ذاته، فلابد له من أن يتعلم واجباته نحو الآخرين مكتسبا للقيم الاجتماعية التى تظهر فى معاملاته مع الآخرين سواء داخل الأسرة أو خارجها. ولقد أشار هـ. ج. كريل إلى أن كل من

(1) Ibid., 5 : 4 – 2 : 15.
(2) Ibid., 12 : 8.
(3) Ibid., 34 : 14.
(4) Ibid., 15 : 5.

كانط وكونفوشيوس وهما من دعاة الفردية يريان أن الأخلاق تشمل الفرد في ذاته وفي علاقته بالآخرين، وقد أكد على أن هناك غايتين يجب علينا أخلاقيا أن نلتزم بالنضال في سبيلهما وهما: كمالنا الذاتي وإسعاد الآخرين،[1] فالتربية المثالية في نظر كونفوشيوس هي التي تعمل على توجيه ميول الأفراد وتعدل من غرائزهم تعديلا يجعلها تتجه إلى ما فيه خير الفرد والمجتمع، فتكون عواطفهم سوية، وتقوى إرادتهم، وتوجههم باستمرار إلى عمل الصواب والكف عن الخطأ مهما تنوعت المغريات، فهي تعلم الفرد التواضع والحق والخير، وتدفعه للإسراع في العمل، وتدفعه لتصحيح أخطائه بدون خجل، وتعلمه الحكمة ومراعاة الآخرين متخذا من نفسه نبراسا لذلك، فيجب على الإنسان التلهف لتحصيل العلم والمعرفة كي يصبح ذا شخصية مهذبة تهذيبا أخلاقيا. (أتستطيع أن تحب أى فرد دون أن تجعله يعمل باجتهاد؟ أتستطيع أن تفعل أفضل ما في وسعك لأى فرد بدون أن تهذبه؟)،[2] ومن هنا ظهرت أهمية كونفوشيوس كمعلم وأهمية مدرسته كمنشأة تعد من المراكز الأولى التي توفر للفرد البيئة الاجتماعية الصالحة والملائمة لاكتسابه القيم الأخلاقية، فهي أعظم قوة خلقية في المجتمع.

ثالثا: المعلم المثالي:

من الأشياء الهامة لنجاح عملية التربية أن يكون للتلاميذ معلم قدير يتسم بمجموعة من الخصال التي تؤهله لكي يلعب هذا الدور الخطير. هذا المعلم يدرك أن دوره داخل عملية التربية أكبر من كونه ملقنا للمعلومات، فدوره الأساسي يكمن في تكوين شخصيات التلاميذ بشكل يجعلهم أقرب إلى الكمال. إن أول ما يقوم به المعلم هو سعيه الجاد نحو تأسيس علاقة بينه وبين تلاميذه على قدر كبير من الانسجام والتوازن حتى لا يشعر التلاميذ بالرهبة والخوف منه، وهذا من شأنه أن يسهل عمله في إخراج طاقاتهم الدفينة. ويجب أن يتمتع بأخلاق فاضلة فهو كالأب داخل الأسرة، وكالحاكم داخل الدولة، ومن هنا قيل إن علاقة المعلم بالتلميذ علاقة مقدسة، لذلك لابد له أن يدرك أنه بالنسبة لهم القدوة والنموذج. فهو لا يحاول

(1) Creel, Confucius and Chinese Way, Op. Cit., P. 132.

(2) Confucius, An, 14.

التأثير عليهم بالإكراه وإنما بالإقناع فهو يتعامل معهم بسهولة وبساطة ويحفزهم نحو الصواب. وبذلك ترسخت سلطة المعلم داخل الحضارة الصينية.(١)

والمعلم لا يتوقف علمه عند مرحلة محددة، إنما يستمر تحصيله للعلم وسعيه في البحث والتنقيب والاطلاع حتى لو أصبح معلما مشهورا (لذلك قيل إن عملية التعلم والتعليم تحفز بعضها البعض. فالتدريس نصف التعلم).(٢) فالمعلم هو تلميذ غير مقتنع بمعرفته الخاصة، ولذا فهو يطلب المزيد، ويسعى لتهذيب عقله باستمرار (الرجل الذى يستحق أن يكون معلما هو الذى يستطيع أن يحصل على معرفة ما هو جديد عن طريق معرفته بالشبيه به).(٣) إن المعلم المثالى رجل لا يتعصب لآرائه، ومحل ثقة، لا يكل من تعليم الآخرين، ينال احترام كل من حوله، إنه يلح على الحقيقة، ولا يأخذ جانب الأنانية. "لقد أحرزت المعرفة فى عقلى بهدوء، أتعلم بدون ملل، أعلم الآخرين بدون ضعف".(٤) ويسعى المعلم بشكل دائم إلى القضاء على العادات القبيحة التى يكتسبها الطالب من البيئة، وعليه مراعاة التدرج فى إعطائهم المعلومات حسب طاقتهم وأعمارهم. ولا يهم إن كان حديثه مختصرا أو طويلا لكن لابد أن يحمل فى باطنه معانى قيمة. لذلك فهو يكره الكلام المنمق، والتلاعب بالألفاظ، والنفاق. وهو يعرف جيدا متى يبدأ حديثه ومتى ينتهيه. ويسعى للوصول للحقيقة مهما كلفه الأمر من مشقة وتعب، لذلك فهو ينال احترام الجميع.(٥)

يجب على المعلم أن يدرك أنه يعلم التلاميذ دون إجبار، ويحثهم على التقدم دون قمع، ويقترح لهم الطريق دون أن يجبرهم على السير. ويجب عليه أن يلجأ إلى كل الوسائل التوضيحية لتثبيت المعرفة فى ذهن الطالب، وهكذا إذا مضت عملية التعلم سهلة ومعتدلة أصبح التلاميذ قادرين على التفكير فى الأشياء بأنفسهم،

(1) Cheng Tien – Hsi, China moulded by Confucius, Op. Cit., P. 52.
(2) Linyutang. Op. Cit., Ch. IX. P. 220.
(3) Confucius, An, 11 : 2.
(4) Confucius, An, 2 : 7.
(5) Ibid., 13 : 14.

فإننا نسمى هذا الرجل بالمعلم الجيد،[1] ومن هنا وجب على القائمين بالسلطة التدقيق فى اختيار المرشحين للعمل كمعلمين، فحسن اختيارهم يساعد على نجاح عملية التعلم، لذلك فقد حرصت الأسر الصينية القديمة على اختيار أفضل الرجال للقيام بعمل المعلم.

ويبدو أن كونفوشيوس كان يصف نفسه ومنهجه عندما تحدث عن سمات المعلم المثالى. ويرى د. "شينج تين هسى"، أنه مهما كان تقييم كونفوشيوس الخاص لنفسه والذى كان فى أغلب الأحيان يتصف بالتواضع، وعدم المبالغة فى تقدير إنجازاته الحضارية. إلا أن الأجيال التى تعلمت على يديه، وقرأت تعاليمه، قد صورته على أنه وصل إلى أعلى درجات السمو والتفوق، حيث احتل مكانة عظيمة لديهم مما دفع البعض فيما بعد للاعتقاد بأنه صاحب رسالة مقدسة. الأمر الذى دفع تلميذه "منشيوسى" للقول: (بأنه منذ أن وجدت الكائنات البشرية، لم يوجد شخص على سطح الأرض يضاهى عظمة كونفوشيوس).[2]

رابعا: منهج كونفوشيوس فى التعليم:

بعد أن حدد كونفوشيوس الغاية من عملية التربية، اتجه إلى النظر فى الوسائل والطرق المتبعة فى عصره، فوجدها عقيمة وغير مجدية، بل إنه قد أرجع كل ما فى عصره من فوضى وفساد إلى تلك الأنظمة العقيمة التى سادت المدارس آنذاك.

لقد كانت التربية فى عصره عبارة عن نسق تعليمى موجه إلى تحفيظ الطالب أكبر قدر من المعلومات حتى يتم استرجاعها وتذكرها عند الضرورة، وبذلك لا تتضمن برامجها إعطاء الطالب الفرصة الكافية لتطوير مواهبه وإظهار طاقاته الدفينة، ولقد انتقد كونفوشيوس هذا النمط التعليمى، فرفض أن يقتصر العلم على طبقة النبلاء دون العامة، ورفض أيضا أن يهدف العلم إلى مجرد إخراج

(1) Clarence Burton, Op. Cit., P. 44.

(2) Cheng Tien-Hsi, Cheina moulded by Confucius Op. Cit., P. 73.

طائفة الموظفين التى يتوقف دورها داخل المجتمع على الطاعة والخضوع.(١) كما رفض طريقة التدريس الإخبارية، ورفض سلطة المعلم وأسلوبه التقليديين.

إن أداء العملية التعليمية بشكل يحقق النتائج المطلوبة، يتطلب منهجا فعالا فى الوصول إلى الغاية المنشودة. ويكون المنهج هو المادة العلمية التى يتعلمها التلميذ، أو يشمل أيضا الوسائل التى يعتمد عليها المعلم لتحقيق الغاية من التربية. وبذلك يصبح المنهج جزءا حيويا داخل العملية التعليمية، بل إن نجاح هذه العملية يتوقف فى جزء كبير منه على المنهج. لقد كان المنهج الذى أراده كونفوشيوس هو المنهج الفعال الذى يسعى لتحقيق كثير من الأشياء على رأسها: إبراز القيم الاجتماعية فى شعور الفرد، بالإضافة إلى حفز المواهب الفردية إلى النمو. وفى ظنى أن الحديث عن منهج كونفوشيوس لا يكون مكتملا ومجديا إلى إذا أبرزنا أهم جوانبه وسماته التى تتمثل فيما يلى:

أ- الحوار القائم على الخطاب العقلى:

إن تنمية الذهن وتدريبه على القيام بعمله على نحو فعال يعد من أهم النقاط التى حرص عليها كونفوشيوس داخل نسقه التربوى، فقد وجد أن من أفضل السبل التى يمكن أن تدفع الذهن للقيام بهذا العمل هى طريقة الحوار. تلك الطريقة التى على الرغم من بطء حركتها، إلا أنها ذات فوائد كثيرة فى تربية أذهان التلاميذ حيث إنها تدربهم على التعبير عما يجول بخواطرهم، وتدعوهم للبحث والمعرفة، وتحفزهم إلى النشاط العقلى، وتزيل من نفوسهم الرهبة من معرفة ما هو جديد، وتنمى لديهم حب الاستطلاع والرغبة فى الكشف عن المجهول لما تتضمنه من فن طرح السؤال عن كل ما يحيط بهم من أحداث وظواهر. ومن أجل أن ينعم المجتمع بأفراد ذوى فعالية ملموسة فى كل مجالات الحياة، سعى كونفوشيوس إلى منهج الحوار -متلهمثل سقراط- الذى يستلزم أن يكون للطالب دور فعال فى عملية التعلم، فيصبح عضوا إيجابيا بحيث إنه قد يكون هو المبتكر لموضوع المناقشة، كما يكون له دور فى استخلاص النتائج بنفسه.(٢)

(1) Clarence Burton, Op. Cit. P. 44.
(2) Howard Smith, Op. Cit., P. 73.

وتؤكد التربية عند كونفوشيوس ـ رغم أنها لا تنكر كون الطفل طرفا متلقيا على أن الفرد كائن حي فعال ونشيط، لأنها تنظر إلى صفاته الاستقبالية وملكات الاستجابة عنده كقدرات إيجابية فعالة. وتصبح مهمة المعلم داخل عملية التعلم هي فتح الموضوعات أمام الطالب، وعلى الطالب أن يستكمل باجتهاده الجوانب الأخرى المترتبة على الموضوع.[1] فيقول: (عندما أشير إلى أحد جوانب المربع ولا يستطيع الطالب أن يصل إلى الجوانب الثلاثة الأخرى التي لم تذكر، فلن أكرر له الدرس مرة أخرى).[2] لقد اقترب كونفوشيوس مما أقرته التربية الحديثة من كون الطالب ليس مجرد مختزن لما يعطى له من معلومات بل إن له ذاتية لها من الميول والدوافع ما تجعله ذا فاعلية،[3] وبذلك لا يكون النشاط التعليمي مركزا فقط على الطرف الأول، المعلم، بل على الطرف الثاني (كان شعب "لو" يجري تجديدات لمبنى الخزانة، فقال "مين تزوشين" Min Tzu Ch'ien، لماذا يتم التجديد على نحو كامل؟ لماذا لا تجدد بشكل مبسط، أي تجدد مع الحفاظ على نظمها القديمة؟ قال الأستاذ: إن هذا الرجل قليلا ما يتحدث، وإذا قال فإنه يصيب الهدف. ويكون ذا قدرة فعالة).[4]

وتعكس هذه النصوص أهم العناصر التي تتصف بها طريقة الحوار وهو عنصر الحرية، فالمسئولية التي تلقى على الطالب أثناء الحوار تمنحه في نفس الوقت قدرا من الحرية في الكشف عن الحقائق بالطريقة التي تلائم قدراته. ولا يقصد بالحرية هنا أي عنصر فوضوي قائم على اللهو، أو أنها تدعو التلاميذ إلى عمل كل ما يبدو لهم داخل الدرس، ولكن الهدف منها هو ضرورة شعور الطالب بأنه عنصر عامل ليس مفروضا عليه شيء من الخارج. وهذا في حقيقة الأمر تأكيد على مدى عناية كونفوشيوس بالفرد، وضرورة تهيئة كل السبل والظروف الملائمة لتطوير ذاتيته. وبذلك يصبح الحوار أفضل الطرق لبلوغ الحقيقة عند

(1) Shigeki Kaizaka, Confucius, Op. Cit., P. 146.

(2) Confucius, An, 8 : 7.

(٣) رياض معوض، أصول التربية وسيكولوجية التعليم. (القاهرة: مطبعة دار نشر الثقافة، ١٩٤٨)، ص ١٢.

(4) Confucius, An, 14 : 11.

كونفوشيوس، لإيقاظ الذهن وإعداده للعمل. وتتمثل أهمية الحوار أيضا فى أنه يسنح لكل فرد أثناء الحديث بالتعبير عن رأيه فى موضـوع المناقشـة، وبذلـك تتعـدد وجهات النظر بصدد الموضوع الواحد مما يتيح الفرصة أمام الطالب ليستمع إلـى أطروحات مختلفة فى الحوار. وبذلك يكون العقل قد احتـل مكانـة كبـيرة لـدى كونفوشيوس ولا يقصد بأعمال العقل والتأويل مجرد الاهتمام بالغايـات البعيـدة، وإنما أن يتحول العقل من دوره كمختزن إلى مبـدع ومبتكـر، حتـى لا يصـاب بالجمود.

ب- الحوار والفروق الفردية:

أدرك كونفوشيوس أن حلقته الدراسية تضم بين جنباتها العديد مـن الفئـات المختلفة من حيث الطبقة الاجتماعية وظروف النشأة والقدرات. وقد التمـس فـى منهج الحوار هذا دوره الهام فى اجتياز مشكلة التعامل مع الفروق الفردية، أنه يتيح له كمعلم حرية التعامل مع كل فرد طبقا لمهاراته الخاصة وقدراته المتنوعة فـإذا كانت الأفراد وطبيعتهم البشرية تتصف بالمساواة، فإن هذه المساواة من شـأنها أن تختفى قليلا، ليحل محلها الاختلافات الجسيمة النابعة من اختلاف العوامـل التـى يخضع لتأثيرها الأفراد فى تكوينهم الأول.

إن مراعاة تلك الفروق تضفى على عملية التعلم لدى كونفوشـيوس سـمات خاصة بها، فهى وإن كانت تلتزم بمادة علمية محددة إلا أنها تسعى لخلق شخصيات مختلفة لها إمكانيات وطاقات مختلفة مما يساعد على تعدد المذاهب والتخصصـات، وهذا بالطبع له تأثير ضخم على المجتمع ومناصبه الإداريـة.[1] فبالإضافـة إلـى رفضه للطريقة الإخبارية، فقد رفض فكرة التعليم الجمعى التى تسعى إلـى صـب جميع الطلاب فى قالب واحد. إن هدف كونفوشيوس الأساسى من منهجه أن يخلـق من تلاميذه مهما كانت ظروفهم الاجتماعية رجالا قادرين ومؤهلين لتولى شـئون البلاد. فنجده قد يجيب على سؤال واحد بأكثر من إجابة طبقا لقدرات السائل.

(سأل "تزولو" Tzu Lu كونفوشيوس: ـ هل يجب على الإنسـان أن يضـع

(1) Creel, Confucius, and Chinese Way, Op. Cit., P. 79.

مباشرة ما سمعه موضع التنفيذ؟

قال كونفوشيوس: طالما أن والدك وأخوتك الكبار مازالوا على قيد الحياة، فمن الصعب لمن هو فى مكانك أن يضع مباشرة ما سمعه موضع التنفيذ. ثم سأل "جان يو" Jan Yu: نفس السؤال: أيجب على الإنسان أن يضع مباشرة ما سمعه موضع التنفيذ؟

قال الأستاذ: نعم، يجب على الإنسان أن يفعل ذلك.

ولما انتقد "كونج هيا" Kung Hsi هذا الارتباك والاختلاف فى الإجابة التى صرح بها كونفوشيوس لسؤال واحد.

أجابه كونفوشيوس قائلا: لقد كان "جان يو" Jan Yu قليل الحركة ومقيدا لنفسه، ولهذا السبب فقد حاولت أن أدفعه للأمام.

أما "تزولو" Tzu Lu فله طاقة رجلين، وقد حاولت أن أقيده قليلا).(١)

ولم تنحصر مراعاة كونفوشيوس لتلك الفروق فى مجرد إعطاء أكثر من إجابة لموضوع واحد، بل أدرك أن هناك بعض الأشياء التى يمكن أن يعرفها بعض الأفراد دون غيرهم. بمعنى أنه قد وضع معيارا يقيس عليه طاقات الأفراد، بحيث يصبح من هم دون المعيار غير مؤهلين لتلقى بعض أفرع المعرفة. أما من هم فوق المستوى فيمكن إعطاؤهم كل المعرفة لأنهم قادرون على استيعابها. (يمكنك أن تخبر هؤلاء الذين هم فوق المعدل عما هو أفضل، لكن ليس لهؤلاء الذين هم دون المعدل).(٢)

فلقد كانت سياسته التربوية تستهدف حشد أكبر عدد من الطبائع المختلفة للشباب فى حجرة الدرس، فمنهم المتهور، ومنهم البطىء، ومنهم المندفع ومنهم المتكاسل، وكانت أهمية استخدامه لمنهج الحوار لمراعاة كل الفروق الموجودة. فكثيرا ما كان يتحدث مع كل تلميذ على حدة، وأحيانا أخرى يتحدث مع مجموعات

(1) Confucius, An, 22 : 11.
(2) Ibid., 21 : 6.

صغيرة وفقا لاتساقهم مع المعدل الذى وضعه.. وبذلك كان هذا الحشد الكبير من المواهب المختلفة يسبغ على مدرسة كونفوشيوس روحا من السعادة.[١]

ولعل من أهم ما يحققه مبدأ الحوار أيضا داخل نسقه التربوى أنه يشكل نمط العلاقة بين المعلم والتلميذ فى نطاق غير تقليدى. فهو يعد من العوامل التى تساعد على تقريب المسافة بينهما، فيأخذ الحوار الشكل البسيط، المتسلسل مما يساعد المعلم على اكتشاف شخصيات تلاميذه (كان شعب "هوهسانج" Hu Hsiang من الشعوب التى يصعب التعامل معها. وفى يوم جاء شاب منهم يريد مقابلة كونفوشيوس، فسمح له، وعندئذ ارتبك تلاميذه لذلك وانتقدوه. فقال الأستاذ: إن موافقتى على قدومه لا تعنى موافقتى على سلوكه عندما لا يكون معنا. (أى وسط شعبه) لماذا نحن صارمون؟ فعندما يأتى إلينا شخص ما بعد أن هذب نفسه، فنحن نستحسن هذا النقاء والتهذيب ولكننا لا نستطيع أن نضمن ماضيه).[٢] لقد كان كونفوشيوس معلما حذرا وواعيا، وكانت بساطته مع تلاميذه تصل فى بعض الأحيان إلى حد النقد من جانبهم له، ومناقشته فى آرائه. وهنا نلاحظ اقترابه من وسائل علم النفس التربوى الحديث. "فقد كان يجعل تلاميذه فى حالة من الهدوء ويشرع فى طرح الأسئلة عليهم حتى يفصحوا عن طموحهم بدون قيد. وأحيانا أخرى يظل مجرد مستمع جيد لهم بدون أن يقاطعهم، لكنه يظل طوال الوقت يقوم بنوع من التحرير للانطباعات، فيلاحظهم وهم ينتقصون من ضعفهم، وكيف ينطلقون للتقدم بما بين أيديهم من معلومات. فهو لم يدرك فقط شخصياتهم بل قام بنوع من التحليل لها".[٣]

ولسنا فى حاجة لبيان ما فى هذه الآراء من اتفاق مع آراء الفيلسوف اليونانى سقراط، وحسبنا أن نقول إن غاية الرجلين كانت البحث فى موضوعين رئيسيين هما النفس الإنسانية والمفاهيم الأخلاقية، فكان لابد من استخدام منهج عقلى يمكنهم من تحقيق غايتهم المنشودة. ولم يكن منهج سقراط فى الحوار يناقش

(1) Liu Wu – Chi, Op. Cit., P. 20.
(2) Confucius, An, 29 : 7.
(3) Creel, Confucius and Chinese Way, Op. Cit., P. 79.

الناس لمجرد تعليمهم وإنما لكى يبين لهم طريق المعرفة، فهو ليس منهجا لتعليم الفلسفة بقدر ما هو منهج للتفلسف ولذلك فقد لجأ سقراط إلى استعمال ما يعرف بطريقة التهكم والتوليد.(١)

جـ- دور العقل فى استقصاء حقائق الأشياء:

احتل العقل وملكة التأمل عند كونفوشيوس أهمية كبيرة وذلك ضمن إطار تربية ملكات الفرد المختلفة حتى تتحقق غاية التربية. ويقصد بالتربية العقلية أن يعتاد الفرد على تعقل الأشياء من حوله فيتجه إلى إعمال عقله فى كل ما يحيط به من ظواهر وأشياء حتى تتوافر لديه معرفة صادقة وصحيحة بجوهرها. فعندما يؤكد على تلاميذه بضرورة إعمال العقل حتى يكتمل غرض التعلم، فلا يقصد بذلك مجرد فحص ودراسة خبرات الماضى الغنية، وإنما يهدف إلى مرحلة أخرى تتمثل فى تفكيك الأشياء الحاضرة أمامهم. وذلك لكى يدرك جوهر تلك الأشياء وحقيقتها وبذلك يضمن مصداقية معرفته، وحتى لا يسمح لأى فكرة غير واضحة أن تتسلل إلى عقله. فيجب على الفرد أن يعمل رقيبا على ذاته وعلى عقله حتى يضمن عدم تسرب أى أفكار خاطئة إلى ذهنه. (على من يرغب فى تهذيب ذاته أن ينقى قلبه، ولكى ينقى قلبه لابد أولا أن يلتمس الصدق فى أفكاره، ويسبق ذلك عملية توسيع فى معرفته إلى أقصى درجة، وهذا التوسع للمدارك يستقر فى استقصاء حقائق الأشياء).(٢) فإذا كان الهدف من الدراسة هو إحراز المعرفة، فيجب على الفرد التأكد من الأشياء التى يجب عليه معرفتها، فيقوم بنوع من الفرز العقلى للمعارف المختلفة. فهناك إشارات عديدة من جانب كونفوشيوس توضح الارتباط بين اتساق المرء الداخلى وإنجازه للمعرفة الحقة واهتدائه إلى الصواب وبين انتظام الأمة ككل، الأمر الذى يترتب عليه عندئذ أن تنعم الدولة بالسعادة.(٣)

وهكذا فإن العلم ومعرفة حقائق الأشياء إذا كانت تلتمس بها تدريب الفرد على إعمال عقله بشكل أكثر فاعلية، فإنها أيضا تعد خير وسيلة يترتب عليها سعادة

(١) أميرة حلمى مطر، مرجع سبق ذكره، ص ١٤٦.

(2) Confucius, G. of L., 4 : 1.

(3) Ibid., 5 : 1.

الجنس البشرى. فالتعلم الحقيقى فيما يرى كونفوشيوس يكمن فى الجمع بين تحصيل المعارف المختلفة، سواء من الاتصال بالآخرين أو من التراث، ثم التفكير فى تلك المعلومات للحصول على ما هو جديد، فالوصول إلى حقيقة وجوهر الأشياء عن طريق إعمال الفكر لا يؤدى فقط إلى إدراك تلك الأشياء، بل إلى إدراك وجودنا. وقد أشار كونفوشيوس إلى ذلك فى عقيدة الوسط قائلا: "الحقيقة هى الوجود، وإدراكها هو إدراك وتأكيد لوجودنا. فإدراك وجودنا هو جزء من الحقيقة".[١]

وللحصول على المعرفة عن كونفوشيوس يبدأ الفرد فى تعلم شىء ما يجب عليه ألا يتركه إلا إذا أصبح بارعا فيه ومتقنالكل جوانبه. لذلك قال كونفوشيوس: "إن المعرفة هى: أن تقول إنك تعلم عندما تعلم، وأن تقول إنك لا تعلم عندما لا تعلم".[٢] فالصدق يعد أمرا ضروريا لإحراز المعارف المختلفة. وقد أشار كونفوشيوس إلى أنه إذا تمكن المربى من أن يجعل تلاميذه تعتاد هذا الأسلوب فى التعلم فإنه يتمكن من تحويلهم إلى فئة من الشباب تتصف بالذكاء والقدرة على الإبداع.

وإذا كان كونفوشيوس قد استخف بنمط التعليم الروتينى السائد فى عصره، فقد أكد على أن عملية التعلم الحقيقية تقود إلى استيعاب المعارف التى تصبح عديمة الجدوى ما لم يتم التفكير فيها ومعرفة حقيقتها من أجل استخدامها لتلبية الحاجات الظرفية، وبهذا التأكيد على أهمية إعمال العقل فى التعلم يتحقق الدور الإيجابى للفرد الذى طالما حث كونفوشيوس تلاميذه على الالتزام به. وفى هذا الصدد يقول: (إذا تعلم الإنسان من الآخرين بدون أن يفكر سيصبح إنسانا مرتبكا. ومن ناحية ثانية إذا فكر بدون تعلم فهو عرضة للخطر).[٣]

فالمتعلم يجب أن يفكر حتى تكتمل عملية التعلم، فالعلم فيما يرى كونفوشيوس ليس عملية سهلة، إنه يتطلب أكثر من مجرد القراءة وحشد المعلومات، فهو يتطلب الملاحظة والتأمل وأن يمارس الطالب فعل التفكير فيما

---

(1) Confucius, D. of M., Ch. XXV, P. 47.
(2) Confucius, An, 17 : 2.
(3) Confucius, An, 15 : 2.

يتعلمه من معارف. [١]

وهنا يظهر لنا وجه التشابه بين تلميذ كونفوشيوس وتلميذ روسو، حيث ترك روسو لإميل حرية التفكير والتدبر حتى ينمو عقله ويكتمل، فيقول: (إن إميل مضطر لأن يتعلم وأن يستعمل فكره لا أفكار غيره).[٢] فإعطاء الطالب الفرصة لأن يكون عنصرا فعالا داخل العملية التعليمية أمر أكد عليه كلا من كونفوشيوس وروسو، فلقد أدرك أنه إذا استند إلى مبدأ الطاعة العمياء فى علاقاته بتلاميذه، فسينتهى به الأمر إلى إخراج فئة من الأفراد لا يتجاوز أمرهم أمر المرآة التى تنطبع متكررة بكل ما يمثل أمامها.[٣]

غير أننا نجد من بين أقواله نصا قد أثير حوله الجدل الكثير من جانب المفسرين. (ذات مرة قضيت طوال اليوم فى التفكير بدون أن أتناول الطعام، وطوال الليل أفكر دون أن أنام. ولكنى لم أنجز شيئا، ولذا فقد كان من الأفضل لى أن أتعلم).[٤] ولقد اختلف باحثو كونفوشيوس فى هذا القول، وفى أهمية العقل لديه. والحقيقة أن كونفوشيوس قد خشى أن يسلك الشباب طريق التفكير دون التعلم، الأمر الذى سيؤدى بهم إلى أن يتحولوا فى رأيه إلى خطر يهدد أمن المجتمع. وبذلك فإن من يتصور أن كونفوشيوس ضد العقل قد خدع بظاهر النص، لأن ظاهره يتعارض بوضوح مع رؤية كونفوشيوس للرجل النبيل الذى يشترط فيه أن يكون ذا قدرة على التفكير. كما أنه أقر بأنه لن يتحمل عبء تعليم الأغبياء أو الذين لا يظهرون تلهفا للمعرفة، وهناك العديد من الأقوال التى تؤيد تحليلنا هذا. "تعلم بحيث تكون متسع المعرفة، مخلصا لهدفك، ابحث بجدية، وتأمل فيما هو بين يديك، وعندئذ لن تكون بحاجة للبحث عن الخيرية فى مكان آخر".[٥]

(1) Changchi – Uyn, Op. Cit., P. 16.

(٢) محمد عطية الأبراشى، أصول التربية المثالية فى إميل لجان جاك روسو (القاهرة: دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، العدد ١٤٦، ١٩٦٧)، ص ٦١.

(3) Creel, Confucius and Chinese Way, Op. Cit., Ch. VII. P. 81.

(4) Confucius, An, 31 : 15.

(5) Ibid., 6 : 19.

د- تربية الحواس:

أكد كونفوشيوس على ضرورة الاهتمام بتدريب وتربية حواس الفرد حتى تصبح مؤهلة للمشاركة فى إحراز المعرفة واستقصاء حقائق الأشياء، فالحواس هى أبسط وسائلنا لإدراك ما يحيط بنا من أشياء، لذلك فهى الوسيط الذى ينقل المادة التى يعتمل فيها العقل. (استخدم أذنيك على نطاق واسع، واسقط من حسابك ما هو موضع شك، وكرر الباقى بحذر وعندئذ ستقل أخطاؤك. استخدم عينيك على نطاق واسع، واسقط من حسابك ما ينطوى على مخاطرة، ضع الباقى موضع التنفيذ بحذر، وسوف يقل ندمك. وعندما يحدث ذلك ستتحقق الوظيفة).(١)

لذلك فقد أشار إلى ضرورة تدريب الحواس على نحو جيد، كما أنه تعامل مع كل حاسة من حواس الفرد على أن لها دورا إيجابيا لابد أن تقوم به حتى تكتمل المعرفة الإنسانية. إن المعرفة تكمن فى القدرة على الاختيار من خبرة الإنسان السمعية والبصرية، والتحليل النهائى لأهمية الحواس يكشف عن أن المعرفة الحقة تتمثل فى القدرة على تمييز واختيار ما هو جيد فى خبرة الإنسان للالتزام به ومعرفة ما هو فاسد ومشوش للابتعاد عنه.(٢) إلا أنه قد جعل منها مجرد مرحلة أولى نحو المعرفة، حيث تضمن الحد الأدنى من العلم. وفى ذلك يقول: (أنا استخدم عينى على نطاق واسع، وأحتفظ بما رأيته فى ذاكرتى، وهكذا تعلمت وهو أدنى مستوى للمعرفة).(٣) وبذلك فهو يطالب الرجل النبيل عندما يتجه لاستخدام حواسه أن يستخدمها على أكمل وجه حتى تساهم بدورها فى تحقق المعرفة. ولابد للفرد أن يسعى ليجعل حواسه خالية من أى مؤثرات قد تقع تحت تأثيرها لأن ذلك من شأنه أن يعوق من تطورها ومن قدرتها على إحراز المعرفة. فالفرد الذى يتصف بالحكمة فيما يرى كونفوشيوس لا يخضع للمؤثرات التى قد تعيقه عن رؤية الحقيقة، وتجعل أحكامه مضطربة مما يؤدى به إلى الوقوع فى الخطأ.(٤)

---

(1) Confucius, An, 18 : 2.
(2) Shigeki Kaizaka, Confucius, Op. Cit., P. 11.
(3) Confucius An, 28 : 7.
(4) Ibid., 6 : 12.

هذه هى أهم السمات التى اتصف بها منهج كونفوشيوس الذى اعتمد عليه اعتمادا كبيرا لتحقيق غرضه فى التربية، ولكن ما هى نقطة الارتكاز الذى يرتكز عليها كونفوشيوس لتحقيق غايته المنشودة وهى إصلاح الفرد والمجتمع؟

خامسا: التراث بوصفه نقطة ارتكاز:

رغم ما طالب به كونفوشيوس من تحرر واستقلال وإبداع داخل العملية التعليمية، إلا أنه لم ينكر أهمية وجود نقطة ارتكاز ثابتة تكون بمثابة النواة الأولى والأساسية التى يحرزها التلاميذ داخل مدرسته. فلم يمنعه نقده للمدارس المعاصرة له فى كل اتجاهاتها من وضع مادة علمية ضمن برنامجه، إلا أن الخلاف بينه وبين سائر المدارس يكمن فى أنها كانت تجعل من هذه المادة العنصر الأول والوحيد للتعلم، وبالتالى تحولت بمرور الوقت إلى أشبه ما يكون بكتب مقدسة. ولقد سعى كونفوشيوس لإسقاط تلك القداسة ليجعلها مادة مرنة، تكون بمثابة نقطة البدء فى حواره مع تلاميذه، وأن يستمد منها الشواهد والدلائل للبرهنة على صحة النظريات أو خطئها.

كان كونفوشيوس شديد التعلق بحب التراث الصينى القديم. وكان هذا التراث المدون فى الكلاسيكيات الخمس يمثل الموضوعات التى تدرس داخل المدارس الحكومية آنذاك، والذى كان يمثل أيضا مادة خصبة لكونفوشيوس يستخدمها بعد إعادة بنائها كموضوعات تعليمية. وقد ظهر تمسكه بالتراث فى عديد من أقواله، منها: (إنما أنا ناقل وليس مبدعا. أنا شديد الإخلاص والولع بما هو قديم، من أجل هذا فأنا أغامر حينما أضع نفسى موضع مقارنة مع أجدادنا).[1] لقد جسد كونفوشيوس بشكل واضح موقفه تجاه التراث، ولكن على الرغم من وضوح قوله ووضوح الغرض منه إلا أنه كان مثار جدل طويل من جانب المحللين له. فذهب فريق إلى أنه تأكيد على فقره العلمى وأنه ليس مبدعا، ووصفوه بالرجعية وأن عمله داخل الحضارة الصينية اقتصر على مجرد إعادة الطرق القديمة وتدعيم

(1) Confucius, An, 1 : 7.

السلطة الوراثية الأرستقراطية،[1] فى حين ذهب فريق آخر إلى أن مثل هذا القول يجسد إحدى القيم الأخلاقية التى طالما نادى المعلم بضرورة اقتنائها وهى فضيلة التواضع والمكابرة،[2] ويرون أنه حتى إذا كان عمل كونفوشيوس قد اقتصر على مجرد إعادة صياغة التراث بلغة حديثة وترتيبه بشكل منسق، فإن مثل هذا العمل يؤكد على أنه مبدع وصانع لعهد جديد، حيث إن إبداعه لم يتوقف على ترتيب التراث فقط، ولكن أيضا هو مبدع فى أسلوبه وكلماته وغرضه الذى جعله يستخدم الماضى كمرآة لرؤية الحاضر والمستقبل.[3] لكن النظرة المتعمقة تدلنا على أن كونفوشيوس لم يكن مقلدا أبدا، وإنما كان مبدعا بالدرجة الأولى، لكنه خشى أن يقابل إبداعه بالرفض، فحاول أن يلتمس فى التراث شرعية وسندا لما يقول.

لم يكن كونفوشيوس فى رغبته لإحياء العصر الذهبى القديم رجعى النزعة، بل كان ثوريا مضادا، أدرك ضرورة التغيير والثورة من خلال هذا التراث وليس بعيدا عنه. وخير برهان على عدم قبوله للتراث كما هو يكمن فيما حققه من تغيير ملحوظ داخل أقواله سواء فى الجانب العقائدى أو حتى على مستوى المفاهيم والتصورات. لقد سعى لجعل هذا التراث مادة مرنة يكيفها طبقا لمتطلبات المجتمع، وبذلك جعل منه الإطار العام الذى يسترشد به فى تعليمه.

ولقد طالب كونفوشيوس تلاميذه بضرورة تعلم الفنون الستة التى يحويها التراث القديم والتى ستؤهلهم للحصول على مرتبة أسمى داخل المجتمع وهى: الطقوس، والموسيقى، والرماية، وسباق العربات، والتاريخ، والرياضة. وهى جميعا من الموضوعات التى تعد ذات قيمة عملية عظيمة فى تربية النشء وتهذيبه. ويحاول من خلال أقواله التأكيد على الفائدة التى يمكن أن يحصل عليها الفرد خلال دراسته لهذه الموضوعات المختلفة. فيرى - على سبيل المثال - أن كتاب القصائد ينمى لدى الفرد ملكة الخيال، ويعطى له القدرة على التعبير ويقدم له قدرا كبيرا

(1) Creel, Confucius, The Man and the Myih,
(2) Hurton Smith, Religion of Man, Op. Cit., P. 142.
(3) Lim Wu-Chi, Short History of Confucian Philosophy, Op. Cit., P. 23.

من المعلومات "ما لم تدرس القصائد تكون غير مهيأ للحديث"،[1] وذلك لما تتميز به من وفرة في التعبيرات وغزارة فى المصطلحات وهى أغنى منبع للمــادة العلميــة التى يمكن أن يدور حولها نقاش "كن مستعدا بالقصائد وواصل مسيرتك بــالطقوس، وكن كاملا بتعلم الموسيقى".[2] إنه يحدد للفرد كيف ينسق حياته فــى ضــوء تلــك الفنون، فلابد أن يسير الفرد فى الحياة مشبعا بما تمنحه القصائد من خبرة، وقيمــة، ومعرفة. مع الالتزام بالطقوس التى هى بمثابة الضابط لكل ســلوك إنســانى. ولا تكتمل شخصيته إلا بتعلم الموسيقى، والموسيقى تحتل مكانة عظمى سواء فى إطــار الحياة السياسية أو الحياة الاجتماعية، وبناء على ذلك قال كونفوشيوس: "لم أتصــور أن بهجة الموسيقى يمكن أن تصل لمثل هذا الشموخ".[3] وهذا ما سيردده أفلاطــون بعد ذلك، عندما يقول إن ممارسة الموسيقى من أكثر الوسائل ذات الفاعليــة، لمــا تحدثه ألحانها من انسجام وتناغم فى النفس الإنسانية".[4]

تلك كانت المادة العلمية التراثية أو إن صح القول نقطة الارتكاز التــى لابــد منها لتثقيف الفرد. وقد أصبحت فيما بعد هذه المواد الدراسية بمثابة اختبارات رســمية من جانب الدولة، يمتحن فيها كل من يريد الالتحاق بمنصب إدارى فى الدولة. وبــهذا تمكن كونفوشيوس أن يحقق المساواة والعدل بين الأفراد داخل مجتمعه، كما اســتطاع أن يضمن لتعاليمه البقاء طيلةهذه القرون الطويلة دون منازع. ورغم ما مــرت بــه الصين من تجاوز لهذا الماضى إلا أنه مازال هناك العديد من الحركات التى تســعى لإحياء الكونفوشية من جديد، لأنها تجسد استمرارية التراث.

كان الهدف من مشروع كونفوشيوس التربوى ليس مجرد إنشــاء مدرســة جديدة تناقض ما هو قائم، ولا مجرد غرس القيم والمثل العليا، بل القضــاء علــى

(1) Confucius, An, 13 : 16.
(2) Ibid., 8 : 8.
(3) Ibid., 14 : 7.
(٤) جمهورية أفلاطون، ترجمة د. فؤاد زكريا (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القــاهرة، ١٩٨٥) الكتاب الثالث، (٤٠٢)، ص ٢٧٢.

الفساد الأخلاقى وتصدع العلاقات الأسرية الذى كان سائدا داخل المجتمع، من خلال تحقيق نوع معين من النظام. ومن هنا يبدو خطأ من ينظر إلى أفكاره وتعاليمه على أنها ذات صبغة دينية أسطورية، وبذلك كانت التربية عند كونفوشيوس وسيلة لتحقيق نمط معين من أنماط الحياة السياسية. ولذلك فإن التحليل الدقيق لأفكاره التربوية يؤدى إلى استبعاد التفسيرات السابقة لصالح التفسير السياسى وبالتالى يمكن القول بأن نسق كونفوشيوس فى التربية هو بحق المدخل لأفكاره السياسية.



الفصل الرابع

السياسة فى يوتوبيا
كونفوشيوس



إن الحديث عن السياسة عند كونفوشيوس من أصعب المسائل التى تواجه الباحث لأنها دائما تأتى وثيقة الاتصال بالأخلاق والتربية بشكل يصعب معه التمييز بين ما هو سياسة وما هو أخلاق وما هو تربية. حتى أن معظم المراجع إن لم يكن جميعها لا تحاول أن تميز بينها. فالحديث فيها عن السياسة إنما هو حديث عن الأخلاق وعن التربية، والحديث عن الأخلاق والتربية هو حديث عن السياسة ... وهلم جرا. ولعل ذلك يرجع إلى سببين: أولهما، أن السياسة عند كونفوشيوس مبنية على الأخلاق، والأخلاق لا تتحقق إلا عبر التربية. فكونفوشيوس لا يفصل بين هذه المجالات الثلاثة، فهى بمثابة ثلاثة أوجه لشىء واحد!! وثانيهما، عدم بذل محاولة جادة من قبل هؤلاء الباحثين للفصل بين هذه المجالات بشكل يتيح معالجة كل منها على حدة. وقد حاولنا جاهدين الفصل بينها، ومعالجة كل منها بشكل منفصل، رغم ما يشوب ذلك من مخاطر لكن فى كل الأحوال قد تشفع أهمية النتائج الدخول فى هذه المخاطرة حتى يمكن تجاوز المحاولات السابقة.

ولعل أول تساؤل يفرض علينا نفسه هو: هل للحكومة ضرورة عند كونفوشيوس؟ وإذا كانت لها هذه الضرورة فمن أين تستمدها؟

أولا: أهمية الحكومة الصالحة وطبيعة الدور المكلفة به:

تعتبر الحكومة عند كونفوشيوس أمرا ضروريا على الإطلاق وتستمد هذه الضرورة المطلقة من إيمانه بضرورة الاجتماع الإنسانى، ذلك الذى لا يمكن أن يتحقق بشكل مثالى إلا إذا كانت هناك سلطة عليا تنظم العلاقات بين الأفراد المكونين للمجتمع. فضرورة النظام تأتى من ذات الإنسان، لا تتحقق إلا فى المجتمع الإنسانى.(١) فكونفوشيوس رغم المثالية التى تتصف بها كثير من تعاليمه تقف قدمه على أرض الواقع. فالذات الإنسانية تعتمل فيها كثير من الرغبات التى تعيق إقامة الدولة المثالية التى يهدف إليها. وبذلك فإذا ترك للإنسان الحرية التامة فى حياته دون سلطة عليا تحكمه وتوجه هذه المؤثرات والرغبات أدى هذا إلى تحويل المجتمع إلى مجتمع غابى فوضوى. فالمجتمع يقوم على إطاعة الأبناء

(١) كارل ياسبرس، "فلاسفة إنسانيون"، مرجع سبق ذكره، ص ١٥١.

آبائهم، والزوجة زوجها، فإذا ذهبت هذه الطاعة حلت محلها الفوضى.[1]

ولما كان القضاء على الفوضى أمرا ضروريا أصبح وجود نظام للحكم أمرا ضروريا لخلق أكبر قدر من الاستقرار للأفراد، وتحقيق أغراضهم المجتمعين على تحقيقها. وفى هذا تكمن ضرورة الحكومة وفى هذا يكمن شرط وجودها.

فالحكومة التى لا تطاع ليست حكومة، ولا يعنى ذلك أن الجبر يمثل جوهر الحكومة ولكنه تأمين ضد فشلها. فإذا أريد للمجتمع المنظم أن يخدم هدفه، فينبغى أن توجد سياسة عامة شاملة تقتضى سلطة مركزية تطاع من جانب الجميع.[2] فمفهوم الطاعة الذى أقره كونفوشيوس فى تعاليمه لم يتم التعامل معه فقط على أنه فضيلة أخلاقية يتجسد مضمونها داخل حدود الأسرة فقط، بل سعى إلى جعله ماثلا داخل كافة العلاقات الإنسانية التى تربط بين الأفراد فى الحياة، فإذا كانت فضيلة الطاعة أساس العلاقة المثلى بين الزوج وزوجته، والأخ الأكبر والأصغر، والأب والابن، فإن كونفوشيوس عمل على توسيع مجالها لتصبح ضمانا للاستقرار الاجتماعى للأسرة والمجتمع الذى يعتمد عليه فى تحقيق النظام وتماسك أنظمة الحكم،[3] "لا تكف عن الطاعة والامتثال".[4]

وهكذا نرى أن فضيلة الطاعة لا تقف عند حد معين، وإنما تسرى فى كافة العلاقات الإنسانية والسياسية، بدءا من علاقة الابن بوالديه وانتهاء بعلاقة المواطن بحاكم دولته. ولعل هذه النظرية تبلغ أقصى درجات تبلورها فى فلسفة كونفوشيوس

(١) ول ديورانت "قصة الحضارة"، ترجمة محمد بدران، الجزء الرابع من المجلد الأول، سبق ذكره، ص ٦٠.

(٢) إن تأكيد كونفوشيوس على ضرورة السلطة المركزية المتماسكة، التى تحمى المجتمع من السقوط فى فوضى عارمة، يرجع إلى مشاهدته لحالة عصره وما أصاب المجتمع من تفكك واضطراب لانعدام وجود مثل هذه السلطة. انظر:

H. G. Creel, Confucius and Chinese Way Op. Cit., Ch. 1 P. 2.

(3) Day, Clarence Burton, The philosophers of China : Classical and contemporary. Op. Cit., Ch. 3, P. 36.

(4) Confucius, The Analects, 5 : 2.

فى حديثه عن "الالتزامات العالمية الخمسة".[١]

كان تأكيد كونفوشيوس على ضرورة الحكومة نابعا من خلال تأكيده على سلطة الزوج داخل الأسرة، باعتبار الأسرة صورة مصغرة للمجتمع؛ حيث تختزل فى العلاقات الأسرية معظم العلاقات التى تحكم المجتمع. لقد كانت الصين مؤلفة من عدد كبير من الأبنية الاجتماعية المسماة بالأسر، التى كان لها من القانون والسيادة ما يفوق أى قانون آخر، بل إنها كانت تمتلك أكثر الحصانات الأخلاقية ولقد أدى هذا الاهتمام الذى أولاه كونفوشيوس الأسرة إلى تسمية الكونفوشية بـ "النسق الأسرى الصينى".[٢] (إن الإنسان الذى تتصف شخصيته بالصلاح عندما يقوم بدور الابن، وبالطاعة كشاب، فمن النادر أن تنحرف شخصيته لتنتهك أوامر رؤسائه).[٣] ولا يتعلم الفرد داخل الأسرة الفضائل الذاتية فحسب، بل يحصل على القيم الاجتماعية التى تحكم علاقاته بالآخرين فى المجال الاجتماعى، وتجعله يتعاون معهم من أجل مصلحة الدولة، فالدولة فى أساسها مشروع تعاونى، الأمر الذى جعل "ريموند داوسون" يقول: "تعد فكرة الدولة بوصفها مشروعا تعاونيا، وليس عملا من أجل منفعة الحكام، ذات جذور عميقة فى التعاليم الكونفوشية".[٤] لذلك فقد أصبحت فكرة الدولة القائمة على مبدأ التعاون بين الأفراد مؤسسة على مفهوم الأسرة التى يتجسد فيها التعاون تجسدا حقيقيا وتلقائيا.

وقد ذهب الدكتور صن – يات – سن، عندما كان بصدد مناقشة مبادئ تطور الجنس البشرى، إلى التأكيد على نفس نظرية كونفوشيوس السابقة والمتعلقة بالتعاون البشرى، حيث قال: "يمثل المجتمع والدولة المقومات الأساسية للتعاون المشترك، بينما نجد أن الأخلاق والخيرية تتضمن تطبيقات لهذا التعاون المشترك. وعندما يراعى الجنس البشرى هذا الأساس، ويعمل وفقا له، فسوف يتحقق الرخاء

(1) Confucius, the conduct of life, Op. Cit. Ch. XVI, P. 31.
(2) Creel, Op. Cit., Ch. IX, P. 125.
(3) Confucius, Analeds, 2 : 1.
(4) Raymond Dawson, Confucius, Op. Cit., Ch. 6, P. 65.

للبشرية. ولكن عندما يهمل، سيتفشى الانحراف ويتبعه الهلاك".(١)

ويرى كونفوشيوس أن الفرد داخل الأسرة ليس مجرد وسيلة أو أداة، وإنما هو هدف فى ذاته. وكذلك الأمر بالنسبة للدولة، فإذا كان الحاكم من الناحية النظرية بيده مقاليد الأمور، إلا أنه ينبغى أن يكون من الناحية العملية سالكا مسلك الديمقراطية، فيعمل لمصلحة الشعب التى لا تتحقق إلا من خلال تحقيق مصلحة الفرد. وبذلك يكون الفرد هدفا توجد الدولة من أجله لا وسيلة تنجز الدولة أغراضها بها.

ويوازن كونفوشيوس فى غير ذى موضع من كتابه "التعاليم الكبرى" بين الأسرة والدولة إلى الحد الذى يجعله يوقف سعادة الدولة بل والعالم كله على سعادة الأسرة، وانتظام الدولة على انتظام الأسرة (فقد سأله أحد الأمراء قائلا: ماذا يقصد بالقول، من أجل أن تحكم الدولة على نحو صحيح لابد أولا من أن تنتظم الأسرة؟. فأجابه كونفوشيوس بقوله: من المستحيل أن يعلم المرء الآخرين بينما هو عاجز عن تعليم وتثقيف أسرته ولذلك فإن الحاكم لا يمكنه أن يعلم الشعب دون أن يكون قد علم أسرته. وينبغى أن يتعامل أفراد الشعب مع الأمير أو الحاكم وفقا لفضيلة طاعة الأبناء لآبائهم. كما ينبغى أن يتعاملوا مع كبار النبلاء على أساس مبدأ الخضوع للأخ الأكبر. ومن ناحية أخرى يجب أن يتعامل الأمراء والنبلاء مع العامة انطلاقا من عاطفة الآباء تجاه أبنائهم).(٢) ولا تستمد الحكومة عند كونفوشيوس ضرورتها من كونها تحقق الاستقرار الاجتماعى، وتنظم العلاقات الاجتماعية فحسب، بل تستمدها أيضا من كونها محققة لأمور ثلاثة: الاستقرار الاقتصادى، والأمن القومى. وإذا كانت الحكومة تحقق هذين الهدفين، فإنه ينتج عنهما تحقيقا لمبدأ ثالث بالضرورة وهو الثقة فى السلطة. (قال الأستاذ عن

---

(1) Chenli-Fu, Why Confucius has been revernced as the model teacher of all ages (St. John's University, New York: library of Congress, 1976, Ch.2, P. 5.

(2) Confucius, The great digest, "Great Learning". Trans and commentary by EZRA Pound [New Directions Books – New York Hoffice, 1951], Ch. IX. Number 1, P. 57.

الحكومة: أعطهم القدر الكافى من الطعام، والسلاح وعندئذ فإن العامة سوف تثق فيمن يتولون السلطة. قال "تزوكنج": وإذا كان الحاكم مضطرا للتخلى عن واحدة من الثلاثة فبأيهما يبدأ ؟ قال الأستاذ: يبدأ بالسلاح، ثم الطعام. إن الموت أمر ملتصق بنا منذ البداية. لكن عندما تنعدم الثقة فى النظام، فإن العامة لن تتمكن من مواصلة سيرها).[1] فإذا كانت الحكومة أمرا ضروريا لحياة الإنسان لأنها الإطار المناسب والمجال المحقق لأمنه وانتظام حياته واستقراره، فإن الأمر الذى يتوقف عليه بقاء هذا النظام واستمراريته وخضوع العامة له، هو الثقة من جانب الشعب هذا المبدأ الذى لا يمكن للعامة أن تعيش بدونه تحت أى من السلطات فإذا انعدمت الثقة انعدم الأمان والاستقرار بكافة مستوياته. ويؤكد كونفوشيوس على أن الحكومة يجب ألا تضحى بشعبها حتى الموت حى تحافظ على نفسها. كما يطالب النظام الحاكم بعدم استغلال الشعب من أجل أطماع اقتصادية تخدم مصالحهم. محاولا بذلك التأكيد على أن الدولة –حكاما ومحكومين– عمل متعاون فى كل شيء، ولابد أن يشتركوا فى تحقيق أهدافها.[2]

وإذا كان قد تبين لنا فيما سبق ضرورة الحكومة وطبيعة الدور المنوط بها، فإن كونفوشيوس قد بين لنا كيف يمكن أن تصبح السلطة محلا لثقة الشعب، فيقول: (إذا كان هؤلاء الذين فى السلطة ليسوا محل ثقة من هم أدنى منهم، فحكم الشعب سيكون أمرا مستحيلا. فهناك طريق واحد ليحصل به المرء على ثقة شعبه فى نظام الحكم. فإذا لم يكن المرء محل ثقة أصدقائه فإنه لن يفوز بالثقة فى سلطته. هناك طريق واحد ليكون المرء محلا لثقة أصدقائه. إذا لم ينل المرء طاعة أعضاء أسرته، فلن يكن جديرا بثقة أصدقائه. هناك طريق واحد لينال به المرء طاعة أسرته، إذا نظر الإنسان داخل قلبه ولم يكن صادقا مع نفسه، فإنه لن يستطيع أن يحصل على طاعة أسرته ...).[3]

وإذا كان كونفوشيوس قد اعتقد فى ضرورة وجود الحكومة الصالحة، فقد

(1) Confucius, Analects, 7 : 12.
(2) Creel, Op. Cit., Ch. X, P. 149.
(3) Confucius, The Doctrine of the Mean, Op. Cit., Ch. XVI, P. 37.

ترتب على ذلك تأكيده الشديد لأهمية نظام الحكم الفاضل، لكن وجود مثل هذا النمط من الحكم الصالح، يتوقف على وجود الرجال الصالحين.[1] (فعندما يتواجد الرجال الصالحون تزدهر الحكومة الصالحة، وعندما يختفي الرجال، تختفي وتنحرف الحكومة الصالحة).[2]

ثانيا: شروط الحكم المثالي: (الملك الفيلسوف)

إن إيمان كونفوشيوس بضرورة الحكومة لا يرجع إلى أن الحكومة في ذاتها تحمل هذه الضرورة، ولكنها تستمدها من كونها تقوم بدور محدد تجاه المجتمع. ولا يعني هذا أن أي حكومة تستطيع أن تقوم بهذا الدور، لأن هذا الدور لا تقوم به إلا حكومة تستمد سلطتها من الشعب، ويتولى أمورها رجال أكفاء مؤهلون لهذا العمل. وإذا كان الحاكم هو قمة النظام الحكومي الصالح، فإن كونفوشيوس قد اهتم اهتماما بالغا بإيضاح شروط الحاكم المثالي.

إن مسألة شرعية الحاكم يمكن أن تناقش على أسس دستورية كما يحدث عندما يبرهن على حق الملك عن طريق إثبات وراثة العرش عن الآباء. ولكن تبقى قضية أهم، من هذا الشخص أو الأشخاص الذين يكتسبون ثقة العامة، وتكون لهم سلطة فوق الأعضاء الآخرين المكونين للمجتمع؟

إن الرجل الذي يمكن أن يكتسب ثقة العامة، ويتمكن من الحصول على سلطة عليا هو الذي يتمتع في الأساس بصفات أخلاقية متميزة تجعل له الأولوية على سائر أعضاء المجتمع. (إذا تمكن الإنسان من إصلاح ذاته فما هي الصعاب التي سوف تواجهه في أن يشارك في الحكم).[3]

لقد نسب كونفوشيوس إلى الحاكم أعلى درجات المسئولية الأخلاقية داخل الدولة، بمعنى أنه إذا تمكن من تحقيق أعلى مستويات السمو الأخلاقي في حياته،

---

(1) William Mcnaughton, The Confucian vision (The University of michigan press, 1974) P. 7.
(2) Confucius, Doctrine of Mean, Ch. XVI. P. 29.
(3) Confucius, Analects, 13 : 13.

فإنه لن يضمن استمراريته فى السلطة وقيادته للشعب فحسب، بل ستنتشر فضيلته فى كل الإمبراطورية. (عندما يملك الحاكم الفضيلة فإنه سوف يستحوذ على الشعب ثم يملك الدولة).[1] إن الأخلاق الفاضلة التى طالما حث كونفوشيوس الأفراد كى يتحلوا بها هى أسمى القيم الأخلاقية التى تلائم الإنسان فى كل مكان داخل المجتمع، لتهذب ذاته، وتحكم سلوكه مع الآخرين. وبعد ذلك صعد إلى رأس الدولة ليشرع له القيم الملائمة لوضعيته الاجتماعية والمهام المنوطة به. (الفضيلة هى الجذر، والثروة هى النتيجة، فإذا جعل الحاكم الجذر هو الهدف الثانى، والنتيجة هى هدفه الأول فإنه سيدخل فى نزاع مع شعبه بل إنه سيعلمهم السلب).[٢]

ولا يعنى هذا أنه لم يطالب الحاكم فى حديثه الطويل عن الفضائل والقيم بالتمسك بها أيضا كما طالب باقى أفراد المجتمع. فالحاكم بوصفه فردا فى المجتمع يكون حائزا لكافة الفضائل الذاتية والاجتماعية كسائر أعضاء المجتمع، وبوصفه حاكما فقد عمل كونفوشيوس على إضافة فضائل أخرى جديدة، بالإضافة إلى تعميقه لمضامين الفضائل الفردية، وذلك من أجل أن تتلاءم مع مسئولية الحاكم تجاه هذا الكل الذى يعد ممثلا له. فقد طالب كونفوشيوس أن يتجه كل فرد ليعمل أفضل ما فى وسعه لخير الآخرين وذلك وفقا لقانون التبادل، ولكنه عندما طالب الحاكم بهذا الفعل لم يكن فقط وفقا لهذا القانون، بل وفقا لما تمليه عليه شئون المنصب، وأنه يجب عليه أن يفعل ذلك حتى يكتسب ثقة العامة ويحتفظ بالمنصب. (اجعل مبدأك يقودك لأن تفعل أفضل ما فى وسعك للآخرين وعندئذ ستكون جديرا بالثقة. كن فاضلا فى كل ما تقوله ووجه نفسك تجاه الصواب عندئذ سوف تعلى من شأن الفضيلة).[٣]

لقد سعى كونفوشيوس فى تحديده لأسمى القيم الأخلاقية، كما قال "لين يوتانج" إلى أن تكون مناسبة للإنسان بصرف النظر عن مكانته الاجتماعية مؤكدا على أن هناك ما يسمى بواجبات الإنسان العشرة، وهى: "أن يكون الإنسان عطوفا

(1) Confucius, The great Learning Ch. X, P. 6.

(2) Ibid., Loc. Cit.

(3) Confucius, Analects, 12 : 10.

وهو أب، وأن يكون مطيعا وهو ابن، وأن يكون رقيقا وهو أخ أكبر، وأن يكون متواضعا ومحترما لغيره وهو أخ أصغر، وأن يسلك سلوكا حسنا وهو زوج، وأن يكون خيرا وهو حاكم، وأن يتصف بالولاء وهو وزير".(١)

ولعل هذه المسألة المتعلقة بخصائص الحاكم المثالى من أكثر الجوانب التى تظهر بوضوح مدى الارتباط الوثيق بين السياسة والأخلاق داخل الفكر الكونفوشى. ويتضح بصورة جلية فاعلية الجانب الأخلاقى الذى شرعه فى الجانب السياسى، ليس فقط فى كيفية إدارة الحاكم لشئون البلاد ولكن فى تلك السمات التى تدفع الكل إلى اختيار هذه المتصف بها، والمطبق لها عمليا فى سلوكه الذاتى وفى علاقاته بالآخرين، من حيث إنها الضامن الوحيد لنجاحه. (إذا استطعت أن تكون حى الضمير وجديرا بالثقة، ومخلصا فى العمل ومحترما، سوف تحقق تقدما رائعا بدون عوائق حتى لو كنت فى أرض البرابرة).(٢)

وقد أعلى "منشيوس" فيما بعد أيضا من شأن حكومة "الملك المثالى" رافضا بذلك سائر الأنماط الأخرى التى يبدو الحكام من خلالها طغاة مستبدين، مؤكدا على أن الفضيلة هى أساس النجاح للحاكم. بل إن تفانى الملك المثالى فى رعاية شعبه تعود إلى دماثة خلقه وصلاحيته.(٣)

فيجب أن يتصف الحاكم فيما يرى كونفوشيوس بالإخلاص والصدق والوفاء بالعهود، وعدم تغليب رغباته الخاصة على الصالح العام. كما ينبغى أن يكون حى الضمير، ذكيا وبارعا، وذا عزم لا يكل مهما صادف من مصاعب وهو لا يهتم بالراتب قدر اهتمامه بمسئولياته، ولا يبدد وقته فى توافه الأمور. (للحاكم طريق عظيم يسعى إليه، فيجب عليه أن يظهر التضحية بالذات والإخلاص ليصل إليه، ولكنه سيفشل بالغرور والتطرف).(٤)

ولقد صاغ "منشيوس" هذه القضية بذكاء حين قال: (إنه من الغباء أن يفكر

(1) Lin Yutang, The Wisdom of Confucius, Op. Cit., Ch. VII, P. 213

(2) Confucius, Analects, 5 : 6.

(٣) فؤاد محمد شبل، حكمة الصين (دار المعارف، ١٩٦٧) ص ١٠٨.

(4) Confucius, The great learning, Ch. X, P. 18.

الفرد فى الحكم بدون أن يكون قد أحرز الفضائل الأخلاقية، لأنه سيكون كالشخص الذى يتسلق الشجرة ليصطاد السمك).(١) وإذا وصل الحاكم إلى السلطة فلا يعنى ذلك أن تنقطع علاقاته بالتعلم، بل يجب عليه أن يداوم على تثقيف ذاته وإصلاحها، فعليه أن يراقب سلوكه ويلاحظ هفواته قبل أن يدرك العامة أخطاءه. فإذا أصلح الحاكم من نفسه صلحت الرعية، وعندئذ لن يجد أى صعوبة فى إدارة شئون البلاد كما ينبغى (إن أخطاء الرجل النبيل تشبه كسوف الشمس وخسوف القمر، فعندما يخطئ فإن العالم كله يرى ما فعله. وعندما يعمل الصالح يراه العالم كله).(٢) وهكذا نجد أن مقياس الحاكم الصالح عند كونفوشيوس هو مدى قدرته على تحقيق سعادة الشعب. فمنذ أن ادعت أسرة "تشو" أنها، بأمر من السماء، قد حلت محل الملك المستبد، أصبح العدل والعطف واجبا ملزما لكل ملك فيما بعد وبذلك ساد الإقرار بأن كل فرد فى السلطة ينظر إلى منصبه على أنه مقدس وأمانة صعبة. وقد أصبحت هذه القواعد التراثية أمرا بالغ الأهمية، حيث وجد فيها كونفوشيوس الكثير الذى أصبح هاما لمشروعه الإصلاحى"(٣) (عندما يتصف الإمبراطور بالسماحة، ومشاركة الرعية فى حياتهم، سيفوز بحب العامة وتأييدهم له. وإذا كان موثوقا فيه وصادقا سيأتمنه العامة على مسئولياتهم. وإذا كان مجتهدا سوف يحقق نجاحا كبيرا فى أعماله. وإذا كان عادلا ستسعد به العامة والخاصة".(٤)

ولعل هذا من أكثر الأقوال التى عبر فيها كونفوشيوس بشكل واضح عن أهم الفضائل التى يجب على الحاكم الاتصاف بها، لكى يصبح حاكما مثاليا فاضلا، وحتى تصبح فضيلته كالنجم المتألق. فكما يقول كونفوشيوس فى "نظرية الوسط": (على الرغم من أن الإنسان قد يشغل منصب الإمبراطور فإنه ما لم يملك الخصائص الأخلاقية التى تؤهله للمهمة لن تكون لديه قدرة على أداء التغيرات فى مجالات الحياة).(٥) لذلك فقد رفض كونفوشيوس مبدأ وراثة العرش، مؤكدا على أن

(1) William S. A. Pott, Chinese Political philosophy, Op. Cit., Ch. IV, P. 69.
(2) Confucius, Analects, 21 : 19.
(3) Creel, Op. Cit., Ch. X. P. 148.
(4) Confucius, Analects, 20 : 1.
(5) Confucius, D. of M., Ch. XXVII, P. 51.

مجرد الإرث لا يمنع الفرد حق تولى الحكم كما أن أى حاكم لا يقوم بأداء مهامه بالشكل الملائم لابد أن يكون راجعا إلى كونه غير مؤهل لذلك. إن الملك، فى يوتوبيا الماضى البعيد، كان يختار من أجل جدارته، وبذلك فإن إدخال مبدأ الوراثة من شأنه أن يقود اضطرابات وخلافات لا نهائية لا يمنع وعلى الحاكم أن يولى عنايته نحو نقاط تسع يعمل باستمرار على تحقيقها حتى يتحقق الحلم الكبير فى وجود حكومة مثالية، وهى:

١- تنظيم سلوكه الشخصى.

٢- احترام الرجال الموهوبين.

٣- إظهار عاطفته تجاه أقاربه وأسرته.

٤- إظهار الاحترام إلى وزراء الدولة الجادين.

٥- إظهار نفسه كأب للشعب.

٦- تشجيع العلوم.

٧- المشاركة فى اهتمامات موظفى الدولة ومحاولة إسعادهم.

٨- إظهار المودة للأغراب.

٩- الاهتمام بسعادة أمراء الإمبراطورية.(١)

وقد رأى كونفوشيوس أن الحاكم إذا عمل على تحقيق هذه النقاط التسع بشكل دائم ومستمر طيلة فترة حكمه، ودون الإخلال بدقة تنفيذها، فإنه سوف يترتب على ذلك نتائج جيدة، أهمها سعادة ورفاهية كل من يقطنون إمبراطوريته. عندما يوجه الحاكم انتباهه إلى تنظيم سلوكه سيترتب عليه احترام القانون الأخلاقى. (وعندما يحترم الرجال الموهوبين فإنه لن يخدع وعندما يود أفراد أسرته، لن يتولد الكره فى الأسرة. وعندما يحترم الوزراء، فإنه لن يفعل الخطأ، وعندما يشارك موظفى الدولة سعادتهم ستنتشر روح الولاء والإخلاص فى

(1) Confucius, D. of M. Ch. XVI, P. 33.

المقاطعة. وعندما يصبح أبا للشعب فإن الجزء الأعظم من الشعب سيفعل ما في وسعه لصالح الدولة... وعندما يهتم بسعادة الأمراء فإنه يوحى بالرهبة والاحترام لسلطته داخل العالم).[1] وقد ظهر تيار معارض لكونفوشيوس في القرن الثالث قبل الميلاد تمثل في شخصية "هان في تزو" الذى رفض ما ذهب إليه كونفوشيوس مؤكدا على أنه من الغباء أن نشبه الحاكم بالأب. فالأب دائما يسعى لحماية ابنه، أما الحاكم فهو يدفع شعبه إلى الموت وقت الحرب، وفي فترات السلام يستنزف طاقاتهم. وقد برر "هان في" ذلك عندما صرح بأن الحاكم ليس في حاجة إلى الخير والعدل، الأمر الذى قد يقوده إلى الفوضى، ولكنه يحرص على أن يكون قويا ولديه الثروة، لذلك فمن الطبيعي أن تتولد لدى كل الشعوب الرغبة في اغتيال حكامهم).[2]

وتوقفنا النظرة المتفحصة على أن رأى "هان" قد يصح في نطاق تحليل ما هو كائن، ولكن كونفوشيوس يتحدث عما ينبغي أن يكون.

ثالثا: الوزير ودوره في السلطة السياسية:

إن تأكيد كونفوشيوس على مفهوم الوزير ودوره في النظام الحاكم لم يكن مجرد عنصر من العناصر المكملة للنسق الحكومي فحسب، وإنما كان للوزير - وفقا للصورة التي أقامها له كونفوشيوس من خلال أقواله - هو الحل البديل لأزمة النظام القائم في عصره، وأيضا حجر الزاوية لمشروعه الإصلاحي. وعمل على إعداد الرجل الثاني وهو الوزير، الذى ألقى على عاتقه مهمة السير بشئون الدولة إلى ما ينبغي لها أن تكون. ولم يكن يعني اتجاهه إلى إعداد الوزير، مع إقراره للنظام الوراثي في الحكم، أنه يؤيد الحكم الإقطاعي أو أنه بجانب الطبقة الأرستقراطية. فقد أدرك كونفوشيوس أنه ينتمي إلى القلة الضعيفة في مقابل الكثرة الغاشمة لذلك كان لابد له من اللجوء إلى الحل الذى يضمن له بقاء آراءه وفي نفس الوقت محاولة إخراجها إلى حيز التطبيق، ولكن ليس عن طريق الملك ذاته. فالوزير يتم اختياره وفقا لجدارته، وبذلك تتحول الحكومة من تبجيل القلة إلى إسعاد الشعب.

---

(1) Ibid., Loc. Cit.

(2) Creel, Op. Cit. Ch. X, P. 149.

ولقد شاركه تلاميذه في هذا الاتجاه، فنجد أن "هسون تـزو" Hsun Tzu [١] على الرغم من رفضه لوراثة العرش، وتأكيده لأهمية وجود الوزير الصالح قبـل الحاكم الصالح، فإنه رأى ضرورة أن يعلن ذلك، ولكن بدون صـدام مباشـر مـع السلطة القائمة. وقد سلك منشيوس نفس الاتجاه عندما أعلن ضرورة إعدام الحكـام الظالمين، على الرغم من تأكيده في نص آخر على التمايز الطبقي، وعلى أنه ليـس من حق أحد التدخل في أعمال الملك إلا أقاربه، فهم الذين لهم حق نـزع العـرش منه.[٢]

وبذلك يكون كونفوشيوس قد أعلن بشكل ضمني فكرة الحاكم الذي يملـك ولا يحكم ومؤكدا على فاعلية الوزير، فهو يعد في نظره أعلـى درجـات المسئولية الأوروبية. أي أنه قد تصور إمكانية أن يكون على رأس الدولة حاكم فاسـد وفـي نفس الوقت تسير الدولة في طريقها الصحيح. "سأل أحد التلاميذ عن السبب فـي أن الدوق "لينج" لم يفقد دولته رغم ما هو فيه من فساد؟ فقال كونفوشيوس: لقـد كـان "تشونج شي" Chung She مسئولا عن الشئون الخارجية، و"ونج" مسـئولا عـن الشئون العسكرية. والكاهن "تو" Tuo مسئولا عن هيكل الأسلاف لماذا إذن يفقـد دولته).[٣] ويبدو أن النسق الكامل لفلسفة كونفوشيوس كان ينشد أن يستحوذ تلاميـذه المثقفون تدريجيا على أرقى مناصب الدولة، وبذلك يضمن تحقق الدولة الصالحـة -التي طالما حلم بها- سريعا، ولا تتحول إلى أمل ضائع يتوقـف علـى حـدوث انقلاب من جانب أسرة جديدة تحل محل الأسرة القائمة.

وقد كان لتصوره للوزير ودوره في الدولة، جذوره في السياسـة الصينيـة والأمر الذي دفع كونفوشيوس إلى أن ينسب إلى الوزير كل هذه المهام، وأن يصبح هو المسئول الأول عن إدارة الأمور، هو فشله في العثور على الحاكم المثالي الـذي يتبع تعاليمه، هذا في الوقت الذي كان يلقى فيه تأييدا أثنـاء جولاتـه مـن جـانب الوزراء الصالحين. وقد أدى به هذا الواقع إلى القول بـأن مـن الأمـور الهامـة

(١) هو أحد فلاسفة المدرسة الكونفوشية عاش بين عامي ٢٩٨، ٢٣٨ ق.م.

(٢) فؤاد شبل، مرجع سبق ذكره، ص ١١٠.

(3) Confucius, Analects 19 : 14.

والملحة وجود الوزراء الصالحين. (دعنى امتلك فقط وزيرا واحدا، صادقا ومخلصا ولا يتظاهر بخصائص أخرى بسيطا وذا عقل مستقيم، وذا نفس سمحة، ويحترم مواهب الآخرين على الرغم من أنه هو نفسه يملكها.. مثل هذا الوزير سيصبح قادرا على حماية الشعب، وسيحقق الخير للمملكة. ولكن إذا كان الوزير على عكس ذلك فإنه يكون خطرا على الدولة).(١) ويشير هذا النص إلى أهم الخصائص التى يجب أن تتوافر فى شخصية الوزير المكلف بأعمال الدولة، تلك الخصائص التى يمكن له إحرازها من خلال نسق كونفوشيوس التربوى. فالوزير هو أحد المطالبين داخل النسق الكونفوشيوسى بأن يصبح "جنتلمان"، فهو يتحلى بهذا الكم من الفضائل الأخلاقية التى طالب كونفوشيوس الرجل النبيل بإحرازها، لأنه الوسيلة التى تضمن له توليه المنصب. ومن أبرز هذه الفضائل أن يكون مهذبا لا يسىء أبدا إلى بلاده، فيقول كونفوشيوس: (إن الرجل الفاضل هو الذى يتسم بالحياء أثناء تهذيبه لنفسه، ولا يسىء أثناء تواجده خارج البلاد إلى رؤسائه).(٢)

إن الحكم لابد أن يكون فى أيدى هؤلاء الممارسين للفضيلة باستمرار حتى تنتشر ممارستها داخل الإمبراطورية كلها. ولعل من أهم القيم الأخلاقية التى يجب أن يتصف بها هذا الوزير فضيلة الولاء والصدق، حقيقة إن كونفوشيوس قد رفض فكرة الولاء للأفراد، إلا أنه أقر بضرورة الولاء للمبدأ الأخلاقى. فالوزير لابد أن يتصف سلوكه العملى بالصدق والإخلاص والولاء لحاكمه حتى يسود الولاء داخل الدولة. (سأل "تزولو" Tzu Lu كيف يمكن أن نخدم الحاكم؟ قال كونفوشيوس: لا تخدعه. كن متأكد من أنك لم تكن غير أمين معه عندما كنت تواجهه).(٣) وفى الوقت الذى يطالب فيه كونفوشيوس أن يتصف الوزير بهذه الخصال الأخلاقية يؤكد على أنه يجب ألا يكون فاتر الهمة، ويجب أن يكون ولاؤه الأقصى للحق، فلا يخدع حاكمه، وإذا اقتضت الضرورة أن يقاومه فلابد أن يواجهه. وكأنه هنا يعود مرة أخرى لمفهوم الطاعة ومدلولاتها المختلفة والمتنوعة. فإذا كانت الطاعة

(1) Confucius, G. of L., Ch. X - 14.
(2) Confucius, Analects, 20 : 13.
(3) Confucius, Analects, 22 : 14.

ضرورية فى علاقة الأب بالابن، وفى علاقة الحاكم بالرعية، فهى أيضا ضرورية فى العلاقة القائمة بين الحاكم ووزرائه. (يبدأ الرجل الفاضل بعد أن يفوز بثقة قائده فى تقديم النصيحة له تجاه الأعمال الفاسدة فحسب، حتى لا يشعر القائد بأنه محل انتقاد).[1]

فالطاعة وإن كانت أمرا ضروريا وحيويا فى هذه العلاقة، إلا أنها أيضا ليست طاعة عمياء أو ولاء أعمى، فإذا ابتعد الحاكم عن الطريق الصحيح يجب عليه أن يوجهه ويقدم له النصيحة، بالأسلوب الملائم بدون أن ينطوى على إهانة، أو عنف من شأنه أن يطيح به، ويؤدى إلى هلاكه. "الرجل الفاضل عندما يكون فى منصب السلطة لا يكون متكبرا. وعندما يكون فى منصب ثانوى لا يتمرد. وعندما يسود فى الدولة نظام أخلاقى واجتماعى فإن ما يتحدث به يكون نافعا للأمة، وعندما لا يسود النظام فإن صمته يضمن له البقاء".[2]

ولقد سعى كونفوشيوس لتكوين هذه الفئة المتصفة بتلك الخصائص لأنها تمثل أمله الوحيد لتحقيق حلمه الكبير. ولأن مثل هذه الشخصية ليست تخصصية، فإنه معد على النحو الذى يسمح له بارتقاء مكانه الصحيح داخل المجتمع حتى يحدث الحركة والنمو والتحول داخل الدولة. "تنمو الحكومة الصالحة سريعا بالرجال الصالحين، كنمو النباتات فى الأرض الصالحة".[3] ولقد أدى تأكيد كونفوشيوس على أهمية الاختيار - فيما يتعلق بكبار موظفى الدولة بما فيهم الوزراء على أساس الفضيلة والعلم - أدى إلى ظهور نظام الامتحانات لاختيار الموظفين الصالحين. إلا أن المشرع "هان" فيما بعد قد عارض تصوير كونفوشيوس للوزير ودوره، قائلا: "إن الحاكم الحكيم لا يعهد بالسلطة لوزراء محنكين وذوى خبرة، حيث إن الوزير المستنير قد يخدع الحاكم ويغشه".[4] ويرى "هان فى" أنه ليس هناك ما يبرر حاجة الدولة لمثل هؤلاء الرجال المتصفين بالذكاء

(1) Confucius, Analects, 10 : 19.
(2) Confucius, D. of M. Ch. XXVII.
(3) Ibid.. Ch. XVI.

(٤) فؤاد شبل، مرجع سبق ذكره، ص ٢٨٦.

والعدل والنزاهة للمشاركة فى الحكم، فليس الحاكم فى حاجة إلى أكثر من نشر القانون والعمل على تنفيذه وبسط سلطانه وهيبته فى نفوس الرعية حتى لا يجرؤ أحد على المعارضة أو الانحراف. وأظن أن الهطل الذى يحتوى عليه هذا الرأى على درجة من الوضوح تغنينا عن انتقاده، وقد أوردناه حتى نوضح قيمة رأى كونفوشيوس بالقياس لآراء المفكرين الصينيين الآخرين.

وقد تعرض رأى كونفوشيوس فى هذه المسألة إلى انتقادات عديدة، فيرى هـ. ج. كريل: أن هناك نقصا فى النظام السياسى لكونفوشيوس وهو أن الطبقة الحاكمة مازالت تمتلك السلطة فى يدها، بل إن جودة النظام متوقف عليها. وذلك لأنهم مازال لهم الحق فى اختيار الوزراء. وبالتالى لن تتحقق الحكومة الصالحة -أى اختيار الوزراء الصالحين- إلا إذا رغبوا فى ذلك. كما أنه لم يعرض الطريق الذى يمكن من خلاله إجبارهم على حسن اختيار الوزراء.[1] وربما يكون هذا الرأى صحيحا لو أخذنا بظاهر مذهب كونفوشيوس، لكن النظرة المتأنية تؤكد رأى كونفوشيوس، لأنه بتركيزه على تعليم أبناء الشعب وتأهيل الموظفين، قد خلق القاعدة التى يختار منها الوزير، قاعدة صالحة إلى حد كبير، وبالتالى عندما يختار الحاكم وزراءه يختارهم من بين قاعدة عريضة يتوفر فيها الحد الأدنى من الكفاءة. وفضلا عن ذلك فإن قوة الضغط الاجتماعى الناشئة عن تربية الرأى العام سيكون لها تأثيرها الكبير فى اختيار الحاكم لوزرائه. وهذا ما حدث بالفعل، ففى عصر كونفوشيوس عندما كانت الثورة فى مرحلتها الأولى، كانت ذات فعالية محدودة، وبمرور الوقت أصبحت أمرا لا يقاوم. فقد أصبح الشعب فى المقام الأول مولعا بالكتب، وبالتدريج أصبحوا مسيطرين على الأدب والثقافة، كما قاموا بتدوين الغالبية العظمى من التواريخ، وفى النهاية أصبحوا معلمين لغالبية الأمراء.

رابعا: الشعب مصدر السلطة:

إن الحديث عن الشعب باعتباره مصدرا للسلطة عند كونفوشيوس لن يكون بالمعنى المستخدم لهذا المصطلح فى العصر الحديث، وإنما بمفهوم آخر متميز.

(1) H. G. Creel, Chinese thought "From Confucius to Mao Tse-tung Op. Cit., Ch. 3, P. 41.

فإذا كانت فلسفة كونفوشيوس تهدف إلى إتاحة فرص التعلم أمـــام أبنـــاء الشــعب، واختيار الموظفين من بينهم، ثم خروج الوزراء من صفوة هؤلاء الموظفين، فـــهذا يعنى أن الشعب مصدر السلطة، فالوزراء الذين سيتم اختيارهم هم فى الأساس مــن بين طبقة الموظفين والتى هى فى المقام الأول من عامة الشعب. وقد يبـــدو هــذا المعنى بشكل أعمق لو وضعناه فى سياق النسق الكامل للفلســـفة السياســية عنــد كونفوشيوس، حتى يظهر موضعه من سائر مبادئ فلسفته، والتى تتمثل فيما يلى:

١- أن الهدف الأساسى للحكومة هو تحقيق ســـعادة كــل الشــعب علـــى ورفاهيته.

٢- يمكن تحقيق هذا الهدف فقط عندما يتم إدارة الحكومة بواسطة هـــؤلاء المؤهلين للحكم.

٣- إن القدرة على الحكـــم لا ترتبــط بـــالمولد أو بـــالثروة، أو بالمكانـــة الاجتماعية، إنما تعتمد فقط على الشخصية والمعرفة.

٤- يتم الحصول على مثل هذه الشــخصية عــن طريــق عمليــة التعلــم المستمرة.

٥- يجب على الحكومة نتيجة لذلك أن يتولى هؤلاء الأفراد شئونها، بعد أن يتم اختيارهم من وسط العامة وفقا لقدراتهم التى يتم الكشف عنها عـــبر منهاج التربية.

وعلى الرغم من أن النقاط السابقة لا تتضمن القول بأن الشعب كله يمكـن أو يجب عليه السيطرة على الحكومة، إلا أنها تقر بأن كل إنسان لديه الفرصـــة لكـــى يظهر ما إذا كان مؤهلا للمشاركة فى قيادة الدولة وإدارتها وإذا وجد نفسه مؤهــــلا لذلك، فإن الفرصة لا تتاح له فقط، ولكن يدفع نحو المشاركة الفعالة.

ويرى هــ. ج. كريل: أن النظرة الفاحصة لنسق كونفوشـــيوس تبيــن أنـــه يحتوى على خلل لو قيمناه فى ضوء الديمقراطيات الغربية الحديثة فهو لا يتضمــــن الآلية التى يمكن له من خلالها تحقيق المشاركة الفعالة لأفراد الشعب فـــى الحكــم.

لكن لو نظرنا إليه فى ضوء ظروفه التاريخية لوجدناه حقيقة لا مفر منها. لذلك فتأكيده على أولوية الفرد وكفاءته على هذا النحو وضع كونفوشيوس فى معسكر الديمقراطية.(١) ويبدو أن مفهوم الشعب لدى كونفوشيوس كانت لـه بذوره فى التاريخ الصينى القديم. إن تحليل محتويات تاريخ الأسر الصينية القديمة يطلعنا على تضمنه لمفهوم الشعب باعتباره أحد العناصر الهامة لقيام أى نظام حاكم. إلا أن دور هذا الشعب خلال تلك الفترة الزمنية كان بمثابة الحاضر الغائب، أى أنه حاضر حضورا فعليا فقط فى تلك الأيديولوجيات السياسية التى كانت الأسر الصينية تعمل على نشرها داخل الإمبراطورية، والتى تؤكد على أن النظام الحاكم قد تسلم التفويض السمائى من أجل رعاية شئون الشعب وتحقيق أمنه وسعادته. لذلك فإذا خالف الحاكم الطريق المحدد له فإن السماء، تلك القوة الإلهية، سوف تنهض معبرة عن إرادة الشعب لتطيح بالحاكم القائم وتحل محله آخر تلتمس فيه الإخلاص فى العمل. "إن بقاء الحاكم متوقف على رغبة الله وإرادته، فإرادة الله هى إرادة الشعب".(٢) ونلمح هنا أن الشعب مغيب تماما من على مسرح الأحداث السياسية، كما أنه مستسلم فى رضى تام لمثل هذه الشعارات التى تنادى بأن "صوت الشعب هو صوت السماء".(٣) أو غيرها من الشعارات التى من شأنها أن تجعل مفهوم الشعب خاليا من فحواه الأساسية. ولقد سعى كونفوشيوس لأن يكون على النقيض من ذلك بجانب هذا الشعب على الدوام وليس بجانب السماء. فلقد اختفى مفهوم السماء من ثنايا تعاليمه إلى حد كبير. ولا أقصد بذلك أنه أنكر وجودها أو أنه أنزلها من على عرشها، وإنما قد سلبها بعضا من حقوقها التى منحها إياها التاريخ. فلم يعد فى الإمكان الانتظار لالتماس الحل من أعلى. ويعد هذا الاتجاه من أقوى وأهم النقاط فى فلسفته حيث إنه قد عمل على تأسيس نسق سياسى أخلاقى مجرد من أى عنصر ميتافيزيقى. لذلك فقد اتجه كونفوشيوس نحو العامة التى لابد لها من المشاركة فى السلطة السياسية، مدركا لمبدأ فى غاية

(1) Creel, Confucius and Chinese way, Op. Cit., Ch. X, P. 166.

(٢) حسن شحاتة سعفان، كونفوشيوس (القاهرة: مكتبة نهضة مصر، ١٩٥٦) الفصل الخامس. ص ٧١.

(3) Creel, Chinese thought, Op. Cit., P. 23.

الأهمية وهو أن هذا النظام القائم قد وجد من أجل الشعب، ومـن أجـل أن يحقـق سعادته.

ولكن كيف سيتمكن الشعب من إدراك هذه الحقيقة؟ كيف له أن يعـرف أن حاكمه يعمل لصالحه الخاص أو للصالح العام؟

لقد كان هذا هو الأساس الذى بنى عليه كونفوشيوس فلسفته بشـكل كـامل، حيث أن نسقه الأخلاقى والتربوى ورفضه للنظام القائم فى عصره، كان دفاعا عـن هذا الشعب المضطهد محاولا أن يرد له حقوقه المسلوبة. والحقيقة لقد كان سـعى كونفوشيوس ومحاولته أن يرد للشعب دوره، وتأثيره الفعال داخل مجتمعه، انطلاقـا مما كان يردده بعض حكام الماضى المثاليين من أن الشعب أساس الحكم. وفى هـذا قال كونفوشيوس: "كان حكام الماضى ينظرون إلى حب الشعب على أنـه شـىء أولى فى الحكومة. فبدون حب الناس لا يستطيع الحاكم إدراك ذاته الحقة، وبـدون إدراك ذاته الحقة لن يؤسس السلام على الأرض".(١)

وبالتالى فقد اتجه نسقه التربوى نحو تعليم كافة أفراد المجتمـع بـدون أيـة تفرقة، وذلك من أجل أن يصعد بمستوى العامة إلى الحد الذى تدرك معه مـا لـها من حقوق وما عليها من واجبات، الأمر الذى يترتب عليه تحويلها إلـى الصـورة التى يمكن من خلالها أن تمارس تأثيرا داخل المجتمع. فالشعب الواعى خير مـن الشعب الجاهل.(٢) فإدراك العامة لما لها من حقوق وتمسكها بها من شـأنه -كمـا رأى كونفوشيوس- أن يحد إلى حد ما من أطماع الحاكم الذاتية التى قد تدفعه إلـى أن يتحول لطاغية.

لقد كان كونفوشيوس دائما يسعى للنهوض بالعامة. ورغم ذلك فلـم ينظـر إليهم على أنهم جهلة، ولكنه كان بجانبهم انطلاقا من فرضيته التى يؤمن بها، وهـى أن للجميع قدرة متساوية للتطور عبر العملية التعليمية. "يمكن أن تحرم الجيوش من

(1) Lin Yutang, Op. Cit., Ch. VII, P. 201.
(2) Day, Clarence Burton, Op. Cit. Ch. 3, P. 33.

قائدها، ولكن لا يمكن أن تحرم العامة من أهدافها".[1] لذلك فقد طالب كونفوشيوس الحاكم بضرورة إظهار الدوافع الأساسية لأى عمل تقوم به الحكومة، فلابد من عرضه على الشعب حتى يعرف كيف تسير الأمور، "عندما تقود الشعب للحرب بدون معرفة السبب، فإنما تقودهم للدمار".[2]

إذا كانت السعادة عند كونفوشيوس هى هدف الإنسان وأمله المرتجى فإنه قد آمن بأن النموذج الأفضل للسياسة الفاضلة، الحكومة الصالحة، هى التى تسعى نحو سعادة الشعب باعتباره المصدر الفعلى والحقيقى لأى سلطة سياسية. وهو فى ذلك ينطلق من موقف ملوك الماضى مؤكدا على "أن عامة الشعب كانوا الوسيلة التى من خلالها احتفظت الأسر الثلاث بنفسها على الطريق المستقيم".[3] ولقد تابعه فى هذا الطريق الفيلسوف "منشيوس" الذى كان أكثر جرأة إلى حد ما عن كونفوشيوس، حيث أعلن أن الشعب يعد أعظم عناصر الدولة أهمية والحاكم أقلها شأنا. لذلك وجب على الحاكم أن يعمل باستمرار على إسعاد الشعب، بل يجب عليه أيضا أن يقاسمهم السراء والضراء. وقد عبر عن ذلك فى نص فى غاية الوضوح حيث قال: "يعد الشعب أهم عامل من عوامل قيام الدولة ووجودها، تفوق أهمية الأرض والإنتاج بما لا يقاس ... ويأتى الحاكم فى آخر القائمة المتضمنة عوامل قيام الدولة".[4] فالحاكم إذا أخفق فى الحصول على تأييد العامة له، فإنه سوف يفقد التدعيم الذى يجعل منه حاكما فيستحيل إلى مجرد فرد عادى كبقية أفراد المجتمع.

وقد تضمنت فلسفة كونفوشيوس السياسية نصوصا تحتوى ضمنيا على نفس هذا المعنى الذى أعلنه منشيوس، حتى قال: سأل الدوق "شى" **She** عن الحكومة؟ فأجاب الأستاذ قائلا: عندما تتحقق الحكومة الصالحة فإن هؤلاء القابعين على مقربة منها يشعرون بالسعادة. ويرغب هؤلاء المقيمون فى الأقطار الأخرى البعيدة

---

(1) Confucius, Analects, 26 : 9.
(2) Ibid., 30 : 13.
(3) Ibid., 20 : 10.
(4) James Legge, The Religions of China, Op. Cit., Ch. 2, P. 100.

الانضمام إليها".(١) "اعل من شأن الاستقامة وارفعهم فوق الخداع، عندئذ فإن العامة سوف تتجه إليك. اعلى من شأن الخداع وارفعه فوق الاستقامة وعندئذ فإن العامة لن تأتى إليك". (٢) وهذا يجعل من عامة الشعب الحكم فيما إذا كانت الحكومة صالحة أم فاسدة فإذا كان فى الإمكان إجبار الشعب على أن يحيا حياة منتظمة، فإنه لا يمكن إجبارهم على أن يكونوا سعداء. ولعل ما سبق يدعو للقول بأن التربية عند كونفوشيوس كانت وسيلة خفية لتحقيق نمط معين من أنماط الحياة السياسية، بمعنى أننا لا نستطيع تحليل آرائه فى التربية دون ربطها بالتفسير السياسي لها.

لقد كان هذا التقدير من جانب كونفوشيوس لسلطة الشعب فى استمرارية النظام الحاكم من شأنه أن يحث الدولة نحو الأسلوب الفاضل الذى يمكن من خلاله أن تتشكل طبيعة العلاقة بينهما والتى من شأنها أيضا أن تكسب الدولة ثقة الشعب. ولعل أفضل أسلوب تتحدد فيه طبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم فى نظر كونفوشيوس، هو أسلوب الأبوة القائم على الطاعة من جانب العامة والعطف والإخلاص من جانب الحاكم. فلابد أن تتسم هذه العلاقة بطابع ودى يحكمه فى الأساس مفهوم الطاعة القائم داخل الأسرة. "عندما يحب الأمير ما يحبه الشعب، ويكره ما يكره الشعب، فإنه يمكن أن يدعى "أب" للشعب".(٣)

"سأل الدوق "تنج" Ting: هل هناك قول يمكن أن يقود الدولة للرخاء؟. قال كونفوشيوس: لا يمكن للقول أن يفعل ذلك، لكن إذا فهم الحاكم صعوبة كونه حاكما فإن هذا من شأنه أن يقود الدولة للرخاء.

ثم سأل الدوق ثانية: هل هناك ما يمكن أن يقود الدولة للخراب؟

قال كونفوشيوس: يقول الناس، لا يسرنى بكونى حاكما إلا الحقيقة القائلة بأنه لا يوجد أحد يعارض ما أقوله! فإذا كان ما يقوله الحاكم جيدا، ولم يعارضه أحد، فهذا شىء عظيم. ولكن إذا كان ما يقوله سيئا، ولم يعارضه أحد، فإن هذا من

(1) Confucius, Analects, 16 : 13.
(2) Ibid., 19 : 2.
(3) Confucius, G. of L. Ch. X -3.

شأنه أن يقود الدولة للخراب".[١] فإذا كان على الابن أن يعارض والده إذا ابتعد عن الطريق الصحيح، وعلى الوزير أن يواجه سيده، فالشعب أيضا من حقه أن يقاوم الحاكم إذا ما ابتعد عما ينبغى أن يؤديه. وبهذا يكون كونفوشيوس قد أقر بحق الناس المقدس فى الثورة على النظام الفاسد، مؤكدا على أن الحكم الذى لا يحتفظ بثقة وتأييد الشعب سوف يسقط لا محالة عاجلا كان أم آجلا.[٢] إلا أننا لابد أن نلاحظ شيئا هاما، وهو أن الثورة لم تكن تعنى إحلال نمط جديد من أنماط الحكم محل الحكم الأرستقراطى والملكية القائمة. لذلك فإننا لا نجد لدى كونفوشيوس ولا تلاميذه أى تشريع أو مطالبة بالقضاء على الملكية القائمة وإحلال أنظمة أخرى، ولعل السبب فى ذلك يرجع إلى الشعور بالاكتفاء الذاتى لدى الشعب الصينى. وهى صفة يستخدمها علماء الصينيات للتعبير عن انغلاقه على نفسه مما يعد من المحددات الخطيرة له، فعلى الرغم من أنه تعرض لعدد كبير من الأفكار السياسية تتراوح بين الفوضوية والمغالاة فى التأكيد على الدولة، فإنه لم يتأثر بالثقافات الخارجية، ولهذا لم يتوافر لديهم إمكانية إقامة دراسة مقارنة تؤدى إلى التجديد. وعلى هذا النحو يمكن تفسير صفة الاستمرارية التى وصف بها هذا الفكر.

ولقد عبر جون لوك عن هذا قائلا: "ليس من السهل على الشعب أن يقلع عن أنماطه القديمة كما يميل البعض لاقتراح ذلك. فالشعب نادرا ما يقتنع بتعديل أخطائه المعترف بها فى الإطار الذى اعتاده. وإذا كان هناك أخطاء أحدثها المرء بمرور الوقت، فإنه ليس من السهل أن يتجه إلى التغيير حتى عندما يرى العالم كله أن هناك فرصة أو إمكانية لذلك".[٣]

لذلك فإن الثورة فى التاريخ الصينى لا تؤدى إلى أشكال جديدة لأنظمة الحكم. ومن هنا فإن هذا النظام الذى أراده كونفوشيوس يعد من مميزاته التزام الحكام والمسئولين بحدود الواجب، والتزام المواطنين بدور الرقيب.

(1) Confucius, Analects, 15 : 13.

(٢) ول ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد بدران، مرجع سبق ذكره، الفصل الثانى، ص٦٠.

(3) Williams A. Pott, Chinese political philosophy, Op. Cit., Ch. IV, P. 65.

خامسا: مبادئ الحكم:

إن مبادئ نظام الحكم الحقيقية لدى كونفوشيوس هى مبادئ الأخلاق مع قدر من التوسع فيها. وبهذا المبدأ أصبحت يوتوبيا كونفوشيوس تحتل مكانا مرموقا بين اليوتوبيات الإنسانية التى تجعل من القيم العليا محور الدولة بصرف النظر عن مصلحة الحاكم، تلك المصلحة التى يفصل من أجلها المفكرون المأجورون بين الأخلاق والسياسة. فيؤكدون على أن الغاية تبرر الوسيلة، أو أن الأمن الداخلى يبرر ممارسة البطش والعنف والقهر ضد الشعب.

فالسياسة والأخلاق فى فلسفة كونفوشيوس ومدرسته ليسا إلا شيئا واحدا، يستهدف تحقيق غرض واحد، وهو إقامة نظام اجتماعى مستقر. لذلك يمكن لنا أن نحدد تلك المبادئ الأخلاقية السياسية عند كونفوشيوس فى ثلاثة مبادئ رئيسية.

أ- القدوة الحسنة:

إن نظام الحكم -مثل الضمير- يصبح عقليا ومستساغا بمجموعة من المبادئ منها القدوة الحسنة، وهى المبدأ الأول الأساسى الذى تنتظم الأمور داخل الإمبراطورية كلها بناء على تحققه وفاعليته. وتتجسد أهمية هذا المبدأ فى كون النموذج الأخلاقى للحاكم من المؤكد أن تتم محاكاته من جانب الرعية، حيث إن مسألة تأثير النموذج فى هذا السياق العريض للدولة أمر قد ثبتت صلاحيته عبر التجربة. فإن رجل الدولة الفاضل يسعى دائما نحو تحقيق أفضل المستويات الأخلاقية لشعبه حتى يخلق منهم قدر المستطاع مواطنين صالحين، ويعمل على أن يغرس فيهم أسمى الفضائل الأخلاقية ليس فقط بالتربية الأخلاقية، وإنما عن طريق جعل ذاته مثلا أعلى، ونموذجا يحتذى، من جانب العامة والخاصة، وبذلك يضمن تصريف شئون البلاد على نحو فاضل. "اجعل نفسك مثالا لموظفيك كى يتبعوك" (١)

وقد يتراءى للبعض أن مبادئ كونفوشيوس فى الحكم ملائمة فقط للجماعة الصغيرة، الأسرة، ولكن ما يبطل هذا تلك العقيدة القديمة القائلة بأن الدولة هى أسرة ضخمة، حيث إن الأسرة وما تتضمنه من قيم ومبادئ هى الجوهر المكون

(1) Confucius, Analects, 2 : 13.

لنظام الإمبراطورية.[1] "عندما يعمل الحاكم كنموذج للأب، والابن، والأخ، فإن الشعب سوف يقتدى به".[2]

فالحاكم دائما بحكم موقعه ووظيفته هو موضع أنظار الجميع سواء داخلى أو خارج الدولة. لذلك فلابد له أن يلتزم بنسق أخلاقى، وإذا لم يلتزم بذلك فكأنه يدشن لسقوطه وانهيار دولته. فعندما يتجه الحاكم إلى مراعاة أسمى القيم الأخلاقية فى إدارته لشئون البلاد وفى معاملته مع الآخرين، فإنه لن ينال احترام وتقدير شعبه فحسب، بل سيدفع بالجميع –الخاصة والعامة– دفعا وبدون جبر للاقتداء به فهو عماد الفضيلة فى كل أنحاء الإمبراطورية "حث الناس على أن يعملوا بجد، وذلك عن طريق أن تكون أنت نفسك مثالا لهم. ولا تسمح لجهودك أن تضعف".[3] فالحاكم لن ينال رضى العامة قهرا بل بالإقناع.

فيرى هـ. ج. كريل أن قوة المثال تساوى قوة السحر، فبه يستطيع الحاكم التأثير على شعبه وتوجيهه للخير. فلقد آمن كونفوشيوس بأنه لا يمكن إصلاح الرجال بالكلمات فحسب، ولكنه أكد على الدور العام الذى يلعبه المثال فى هذا المجال.[4] "عندما يتصرف الملك تجاه الكبار كما يجب عليه أن يعاملهم، فإن الشعب سوف يتعلم الخضوع وطاعة الكبار. وعندما يعامل الملك الصغار والبائسين بعطف، فإن الشعب سيفعل نفس الشيء".[5]

لقد كان غرض كونفوشيوس العمل على تحقيق الحكومة الصالحة، لذلك اعتقد باستحالة تحقق هذا الحلم ما لم تدار الحكومة بنمط من الرجال المؤهلين لذلك والمتصفين بالاستقامة والاتزان والإخلاص. فعندما لا يلتزم الحاكم بالأخلاق فإنه عرضه للخضوع لرغبته فى الكسب الشخصى أو الكسب لأصدقائه، وعندئذ يقال إنها حكومة فاسدة، وهو حاكم مستبد. لذلك فقد طالب رؤساء المقاطعات

(1) Dawson, Op. Cit., P. 68.
(2) Confucius, G. of L. Ch. IX - 8.
(3) Confucius, Analects, 1 : 13.
(4) Creel, Confucius and Chinese Way, Ch. VII P. 77.
(5) Confucius, G. of L. Ch. X-1.

والموظفين، وعلى رأسهم الحاكم العمل باعتبارهم نماذج للسلوك الفاضل، لأنه قد آمن بأن قوة المثال قادرة على تحقيق ما لم تحققه العقوبة أو الموعظة "أن تحكم هو أن تصلح. فإذا عملت كمثال فى المحافظة على الصلاح، فمن ذا الذى يجرؤ على أن يبقى غير صالح".[1] فمهما كان فساد أخلاقيات الشعب، فقد أكد كونفوشيوس على أن سلطة الحاكم تتيح له فرصة ممارسة تأثيره على أكبر نطاق. فلابد أن يعى الحاكم جيدا حقيقة أن شعبه سوف يحاكيه. ومن هنا كان يعطى أمثلة دائما للحكام الصالحين، فكان دائم الإشارة إلى الإمبراطور "وو" Wu وأخيه "دوق تشو" بوصفهما نماذج لحكام سعد الشعب بفترات حكمهم.[2] فعندما يحرص الحاكم فى سلوكه على احترام الأسرة وتقديم القرابين الخاصة بالأجداد، وعندما يظهر الحاكم وهو يؤدى أعماله على الوجه الأكمل، فمن من الشعب سوف يجرؤ على العمل بعكس ذلك أو أن يسىء إلى مكانته داخل المجتمع.[3] وهكذا يمكن لنا القول بأن الحاكم قادر من الناحية المثالية على أن يحكم ويؤثر على رعيته دون جهد ودون أن يشعر المحكومين بسلطته. "جاء ذات يوم أحد المرشحين للحكم، ليسأل عن سبب انتشار الجرائم داخل المقاطعة وكيفية علاجها؟ قال كونفوشيوس: إذا لم تكن أنت رجل الرغبات والشهوات فلن تجد أحدا يسرق حتى ولو أصبحت السرقة تقود إلى المكافأة".[4]

فإذا كانت مهمة الحكومة فى التاريخ الصينى أن تحكم، والحكم يقصد به الإصلاح، فإن القدوة الحسنة تعد من أولى، بل من أقوى وسائل الإصلاح.

فالقدوة تتضمن أن يكون الحاكم مثالا فعالا يشاهد الشعب فعاليته فى كل أنحاء الإمبراطورية. فلقد أكد كونفوشيوس أنه منذ أن أصبح الشعب لا يملك السلطة الفعلية، فإن من الصعب تحميله مسئولية أمراض الحكم. ولهذا كان دائما بجانب الشعب ويحمل المسئولية لمستغليهم، الطبقة الأرستقراطية. فإذا تم القبض

(1) Confucius, Analects, 17 : 12.
(2) Williams A. Pott, Op. Cit., P. 73.
(3) Confucius, Analects, 9 : 1.
(4) Ibid., 18 : 12.

على مذنب فيجب على القاضى ألا يبتهج لذلك، بل يشعر بالأسف والرثاء، لأن ذلك قد حدث نتيجة لابتعاد الحاكم عن الطريق الصحيح.(١)

ب- قانون الفضيلة:

ينبثق من المبدأ السابق ويرتبط به ارتباطا وثيقا مبدأ ثان ذو أهمية بالغة فـى فلسفة كونفوشيوس السياسية، وهو "قانون الفضيلة" وإذا كنا -فيما سبق- قد تناولنـا الفضيلة وأهميتها الأخلاقية فى ضبط العلاقات الإنسانية على اختلاف مسـتوياتها، يبقى لنا أن نتعرف على دورها العام فى الجوانب السياسية. فمبدأ الفضيلة يعد مـن المبادئ المحورية التى تتمحور حولها النظرية السياسية لكونفوشيوس.

لقد أعلى كونفوشيوس من شأن الفضيلة كأساس للحكم، اعتقـادا منـه أنـها الطريق الوحيد الذى يمكن للحاكم من خلاله أن يكتسب احترام الشـعب وطاعتـه، دون اللجوء إلى وسائل قمعية. ويعد هذا المبدأ على النقيض تماما مع نظرية الحكـم القائمة على القانون. "الرجل الفاضل قادر على إصلاح الشعب. وهو قـادر علـى إرهابهم دون إظهار الغضب.. وهو وحده القادر علـى تحقيـق السـلام والنظـام للعالم".(٢) وهكذا تبدو الأهمية العملية للفضيلة فى حكم الدولة.

ولقد صاغ "هستون" هذا فى قوله: "إن الصلاح والفضيلة إذا سادتا المجتمـع لا يكون ذلك بقوة القانون، ولكن من خلال الشخصية الفاضلة إذ يعتمد نظام الحكـم الكونفوشي فى المقام الأول على شخصية الإنسان، فإذا كان ماكرا أو مخادعا فلـن يكون هناك أمل فى تحقيق النظام الاجتماعى المنشود، فالدستور الـذى يجـب أن يعتمد عليه الحاكم فى حكم الدولة يكمن فى استقامته الداخلية التى ستدفعه إلـى أن يجمع حوله مجلسا مكونا من رجال صالحين، يكرسون حياتهم لرفاهيـة الشـعب، لذلك لا يحتاج الحاكم لتحقيق الحكومة الصالحة إلا إلـى فضيلتـه التـى يجعلـها كالقانون".(٣)

(1) Confucius, Analects, 19 : 19.
(2) Confucius, D. of M. Ch. 32.
(3) Huston Smith, The Religion of Man, Op. Cit., Ch. IV. P. 164.

"إن فضيلة الرجل الفاضل تشبه الريح، أما عامة الشعب فهم كالعشب دع الريح تهب، وتأكد من أن العشب سوف ينحني لها".[1] فلابد أن يستمر الحاكم في مراقبة ذاته، فإذا كان عادلا وملتزما بما هو حق فإن الجميع سوف يسعى للانسجام معه. فإذا أراد أن يحقق ما هو فاضل، فإن الشعب سوف يتبعه في ذلك. وبالتالي فإن كونفوشيوس لا يطالب الحاكم بمجرد نشر الفضيلة بين الناس ولكن بأن يحولها إلى قانون عظيم منظم ليس فقط للعلاقات الضيقة، ولكن أيضا لكل شئون الدولة. فهو خير قانون "إن قانون الفضيلة يمكن أن يقارن بالنجم القطبي الذي يشرف على هذا الحشد من النجوم دون أن يترك مكانه".[2] فالفضيلة يمكنها أن تساعد الأفراد للوصول إلى غايتهم القصوى وهي تحقيق الحكومة الفاضلة. تعد الفضيلة كما يرى كونفوشيوس رصيدا لا ينفد من الحكمة، كما إنها تمثل القواعد الملائمة لإقامة حياة صحيحة وفاضلة. وعلى الرغم من أن فلسفة كونفوشيوس كان من أهم ما يميزها عدم الاعتماد على الجانب الميتافيزيقي. فإنه أثناء حديثه عن الفضيلة، ولكي يبرهن على شرعيتها كقانون عام يمكن له أن ينظم البلاد، لجأ إلى الجانب الميتافيزيقي ليستمد منه هذه الشرعية فقال: "السماء هي خالقة الفضيلة التي بداخلي".[3]

إن التأكيد المستمر على الأساس الأخلاقي للحكومة يعد شيئا أساسيا في التعاليم الكونفوشية. فالإلزام الخارجي والعقوبة يمكن أن تضمن الانسجام الظاهري، من حيث إنها تدفع الأفراد لأن يظلوا فقط بمنأى عن المشاكل لمجرد خوفهم من العقاب. ولكن عندما يقبل الناس على تهذيب أنفسهم، فلن يكونوا بحاجة للقانون، أو لأي شكل من أشكال العقوبات الصارمة.[4]

"احكمهم بالقرارات الصارمة، قيدهم بالعقوبات العنيفة، وعندئذ لن يصدر عن عامة الناس أي مشاكل، ولكن لن تتولد لديهم حاسة الخجل. قدهم بالفضيلة

(1) Confucius, Analects, 14 : 12.
(2) Ibid., 1 : 2.
(3) Ibid., 23 : 7.
(4) Confucius, Analects, 3 : 2.

وعندئذ فبجانب امتلاكهم لحاسة الخجل سوف يصلحون من أنفسهم".[١]

لقد كان عصر كونفوشيوس عصر تفتت سياسى وعدم استقرار اجتماعى، وعلى الرغم من انتشار كم كبير من القوانين والعقوبات الصارمة إلا أنه كان عصر انحلال أخلاقى. لقد شاهد كثيرا من المعاهدات تعقد تحت وطأة أشد العقوبات قسوة، ولكنها سرعان ما تنتهك بصرف النظر عن سلطة القانون. لذلك كان من الطبيعى وهو يشرع لمجتمعه الجديد أن يضع -من وجهة نظره- ما هو أقوى من القانون، شىء يمكن عن طريقه بث أفضل القيم الأخلاقية فى عقول ونفوس الحكام والشعب. حيث إنه أدرك أنه مهما كانت قسوة القوانين فإنها لن تمنع الرذيلة من المجتمع، بل إنها ستولد لدى الجميع الرغبة فى تجاوزها ودون أن يشعروا بالخجل.[٢] فالقانون يعتمد على التقلبات التى يصعب تعليلها فى بنية الحكومة، ويستمد سلطته من هذه البنية. أما قانون الفضيلة فيستمد سلطته من داخل ذاته لأنه قيمة مستقلة عن تقلبات السلطة. لذلك فإن قوة تأثيره على كافة مؤسسات الدولة وعلى العاملين فيها يفوق تأثير أى قانون آخر.[٣] قد يجبر العقاب الناس - مؤقتا - على إطاعة ما يأمرون به، إلا أنه بمرور الوقت يتبين إلى أى مدى يعد وسيلة عقيمة لا يمكن الاعتماد عليها فلن تستطيع الدولة أن تستخدم أسلوب الجبر والإرهاب لمواطنيها على الدوام.

ولقد صاغ "ألفريد" هذا الرفض من جانب كونفوشيوس لقانون العقوبات قائلا: "إن السبب فى تأكيد كونفوشيوس على أهمية قانون الفضيلة يرجع إلى رؤيته للطبيعة البشرية، حيث إنه من الغباء أن يكون مبدأ التعامل مع الإنسان بقانون العقوبات، فإنه لن يساعد الفرد على التفرقة الحقيقية بين الخير والشر".[٤] فإذا تمكن الحاكم من أن يجعل كل فرد ملتزما بالقواعد الأخلاقية عن طريق أن يكون هو

(1) Shigehi Kaizuka, Confucius, Op. Cit., P. 126.
(2) Linyutang, Op. Cit., P. 9.
(3) Crul, Confucius and Chinese Way, Ch. IX, P. 124.
(4) Alfred Doeblin, The Living thoughts of Confucius [Cassell and Company, University Press, 1989], P. 18.

نفسه كذلك، فلن تكون هناك حاجة للعقوبات.

ويرى "داوسون" أن كونفوشيوس قد رفض الإيمان بأهمية القوانين داخل الدولة للأسباب الآتية:

أ- لا يضع القانون فى اعتباره كل الظروف الإنسانية الممكنة، لذلك فمن الأفضل ترك شئون الحكم لخصال المرء الأخلاقية حيث إنها أفضل القوانين.

ب- لا يمارس الحكم من خلال قوانين العقوبات أى دور فى تكوين شخصيات الأفراد، حيث إنها غير قادرة على الحد من الفساد السائد، كما أنها لا تستطيع أن تقوم بتهذيبهم كما تقوم بذلك الفضيلة.(١)

فللفضيلة تأثير ضخم على إمكانية تحول الأفراد وتطورهم، بل المجتمع أيضا. ولسنا فى حاجة لبيان ما فى ذلك من تشابه مع ما قاله "لاوتزو" عندما ناقش موضوع كثرة القوانين، فقال: "كلما كثرت القوانين فى الدولة استفحل خطر اللصوص والمرتشين وقطاع الطرق". فقد حذر "لاوتزو" حكام عصره من تماديهم فى استخدام أساليب القمع والطغيان، لأن هذا من شأنه أن يدفع بالرعية لإيثار الموت على الحياة. فبالتدريج لن يخشوا بطشه وطغيانه وبالتالى يخرجون على الحاكم الظالم.(٢)

ويتضح مما سبق أن كونفوشيوس لا يقف بجانب النظام الاستبدادى، وإنما يساند حرية الإرادة المتضمنة داخل النسق الأخلاقى. وبذلك تعارض الكونفوشية النزعة القانونية التى سادت الصين فترة وأصبحت منافسا لها وتمثل نقدها للكونفوشية فيما قاله "هان فى" من "أن نظام الحكم وفقا لتلك المثل التى يفرضها البعض من شأنه أن يعرض الدولة لأشد الأخطار. فلا فائدة ترجى من أخذ الفضيلة بعين الاعتبار عند تقرير السياسة، ولكن يجب أن يكون القانون هو الفيصل والحكم. فيمكن للحاكم عن طريق القانون إرغام الناس على الطاعة والالتزام

(1) Dawson, Confucius, Op. Cit., P. 72.

(٢) فؤاد شبل، مرجع سبق ذكره، ص ٢٢٧.

بالسبيل الذى يرتضيه الحاكم وفقا للمصلحة العامة".[١]

جـ- اتساق الاسم والمسمى وحتمية القيام بالدور الاجتماعى:

إن ثالث المبادئ التى تقوم نظام الحكم لدى كونفوشيوس تتمثل فى نظرية "تقويم الأسماء"، وهو لا يقل أهمية عن المبادئ السابقة. ويعد هذا المبدأ أساس انتظام السلطة القائمة، بل إن اختفاءه من شأنه أن يقود المجتمع إلى فوضى عارمة. لقد لاحظ كونفوشيوس أن أساس الفوضى السياسية والاجتماعية والأخلاقية السائدة فى عصره ترجع -فى أحد جوانبها- إلى هذا الفساد الذى أصاب النظام الإقطاعى لتشو، ويعد من أهم أسبابه عملية اغتصاب الألقاب، أو عدم تحقق الانسجام المركزى.[٢] وبذلك فإن ما يحقق الانسجام الاجتماعى ليس فقط سيادة قانون التبادلية فى العلاقة بين الحاكم والرعية، ولكن ما يضمن استقرار الدولة على نحو أفضل يكمن فى نظريته المتعلقة بالكلمة ومدلولها. حيث وجد فيها أفضل الوسائل للمحافظة على استقرار المستويات الاجتماعية داخل الدولة، ومن هنا فإنه يمثل له الأسبقية فى شئون الحكم.

فمنذ أن أصبح استقرار الأسر الملكية مهددا من قبل هؤلاء الوزراء غير المؤهلين للعمل كوزراء صالحين، وأصبح العرش موضع صراع عنيف من جانب غير المؤهلين للحكم ظهرت الحاجة لمثل هذه النظرية التى تحقق العدل والأمن وانتظام الدولة عن طريق أن تمنع أى فرد من أن يتقلد منصبا ما دون أن يكون على وعى تام بمتطلبات هذا المنصب، أو دون أن يكون مؤهلا له.[٣]

لقد كان من أولى الموضوعات التى لقنها المعلم لتلاميذه، الوضوح والأمانة فى التفكير والتعبير. وقد يؤدى غموض الأفكار وعدم الدقة فى التعبير وعدم الإخلاص إلى كوارث عظمى. فالأب الذى لا يحمل صفات الأبوة يجب ألا يسميه الناس أبا. والأمير الذى لا يستمتع بسلطان الإمارة أو الذى لا يؤدى واجباته، لا

---

(١) ول ديورانت، مرجع سبق ذكره، ص ٦٥.

(2) Chu Chai, Op. Cit., P. 44.

(3) Dawson, Op. Cit., P. 57.

يسميه الناس أميرا. فلكل إنسان وظيفة محددة ومتميزة يجب عليه أداؤها وفقا للاسم الذى يسمى به، وذلك من أجل الحفاظ على النظام داخل المجتمع. "سأل الدوق "شينج" كونفوشيوس عن الحكومة؟ فأجاب كونفوشيوس: دع الحاكم يكون حاكما، دع الرعية تكون رعية، دع الأب يكون أبا، دع الابن يكونا ابنا".[1]

وتؤكد هذه النظرية على أن الأسماء منذ أن ظهرت للوجود وهى تحمل فى طياتها معانى ثابتة، وخاصة بها ولابد أن تتسق هذه المعانى أو المدلولات مع التطبيقات الواقعية لها. فإذا كان كل اسم يحتوى على مضمون خاص يميز وجوده عن سائر الأشياء. فلابد إذن للأسماء فى واقعها الفعلى أن تعمل وفقا للمضمون المنسوب إليها عن طريق الاسم الذى تحمله.

تعنى نظرية تقويم الأسماء فى المقام الأول بمحاولة تحديد الحقوق والواجبات المتعلقة بكل فرد وكل طبقة من الطبقات الاجتماعية وفقا للاسم الموصوف به. فعندما يحمل إنسان اسما ما فإن معنى ذلك أنه مكلف بواجب واختصاص محدد لابد من تأديته فإذا تعدى أى فرد للدور المكلف به، فإن هذا سوف يؤدى إلى خلل يزعزع أركان الدولة.[2] ولكى تستقيم أحوال الدولة لابد أن يلتزم كل إنسان بدوره دون مجاوزته. فلكل اسم تعريفه الذاتى الذى يحصر مدلولات الاسم فى شىء بعينه، بحيث يصبح الاسم هو كنه الشىء. فكلمة "الحاكم" تحمل مدلولا أو معنى ذاتيا يميز الحاكم بوصفه حاكما. وإذا لم يسعى الحاكم إلى أن يكون فى سلوكه الذاتى والعام متفقا مع المدلولات التى يحملها اسم الحاكم، فيكون بذلك قد أحدث خللا وعدم تطابق بينه وبين الاسم الذى يحمله.[3] فإذا استطاع أن يحتفظ كل فرد بفكرة أو تصور واضح فى ذهنه للأسماء المتداولة، فإنه سيعمل بشكل طبيعى على أن يكيف نفسه وفقا لهذه التصورات وعندئذ تتحقق المدينة الفاضلة.[4]

(1) Confucius, Analects, 11 : 12.

(2) Thom, T. Fang. The heart of Confucius, Op. Cit., P. 44.

(٣) فؤاد شبل، مرجع سبق ذكره، ص ٧١.

(4) Clarence Burton Op. Cit., P. 33.

سأل تزولو: "إذا ترك قائد (وى) إدارة المقاطعة لك، فماذا ستفعل أولا؟

قال المعلم: إذا كان هناك شيء يجب أن أفعله أولا، يكون تصحيح الأسماء فعندما لا تصحح الأسماء، فإن ما يقال يكون غير معقول.

وعندما يكون ما يقال غير معقول، فإن الأمور لن تنضبط ولن يتحقق نجاح.

وعندما يحدث ذلك، فإن الفنون لن تزدهر. وعندما يحدث ذلك، فإن العقوبة لن تتلاءم مع الجريمة، وعندما لا تلائم العقوبة الجرائم، فإن عامة الناس لن يعرفوا أين يضعوا أيديهم أو أرجلهم".[1]

ويتضح من هذا تأكيده على ضرورة البحث فى العلاقة بين الكلمات والحقيقة الفعلية، فإن أفكار الأفراد تنشأ عبر الكلمات وإذا ظلت الكلمات المنحرفة، فلن يستقيم الفكر. وعندما يطالب بتقويم الأسماء فإنه يهدف إلى أننا عندما ننطق بكلمة ما فنحن نقصد معنى ودلالة محددة وحقيقة قائمة فى عقولنا، ويجب أن نعمل للتطابق معها.[2] ومن هنا تبدو حتمية أن تكون الأشياء متسقة مع الجوهر الذى تتضمنه. بحيث إنه إذا حدثت هوة بين الاسم وتطبيقاته الفعلية فإن هذا من شأنه أن يؤدى إلى عدم توقيع العقوبة الملائمة على الجانى، الأمر الذى يقود إلى عدم اتساق الأوضاع داخل الدولة. فإذا كان جوهر الحاكم هو ما يجب أن يكون عليه الحاكم المثال، فإذا عمل الفرد على وفاق مع الطريق المثالى للحاكم، فإنه عندئذ يكون حاكما، حيث تتحقق معه الوحدة بين الاسم والواقع. ولكن إذا لم يحدث فإنه لن يكون حاكما، على الرغم من أنه قد يعامل على أنه كذلك.[3]

ولقد تطورت هذه النظرية، وأخذت شكلها المنطقى فيما بعد مع "هسون تزو" الذى رأى أن الذهن هو الذى يضفى المعنى على الانطباعات، ومادام للذهن هذه القوة يتأتى للأذن تمييز الأصوات، وللعين تمييز الأشكال. فالقصد من ابتكار المصطلحات هو تعيين أوجه الشبه والاختلاف بين الأشياء كى تستقر المعانى فى

(1) Confucius, Analects, 3 : 13.

(2) Huston Smith, Op. Cit., P. 161.

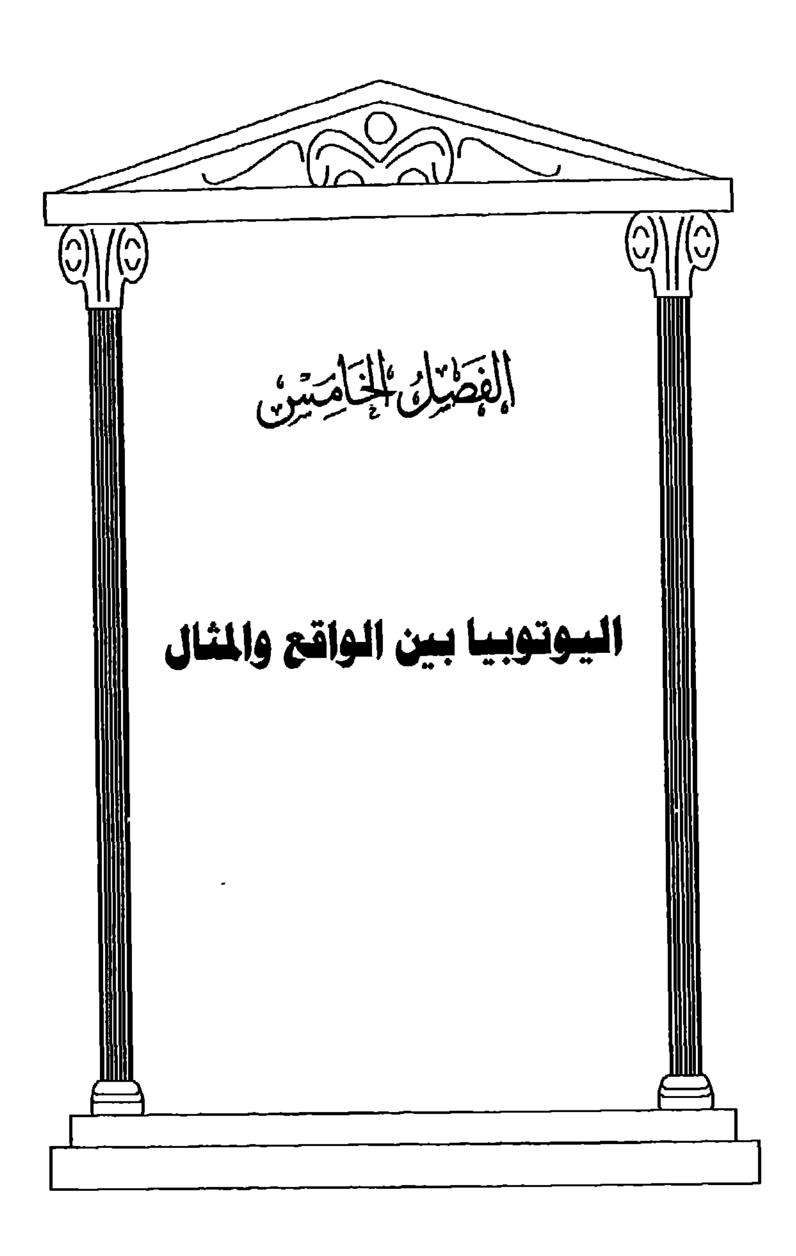
(3) Fung Yu-Lan, A Short History of Chinese Philosophy Op. Cit., P. 41.

الأذهان وإلا اختلطت الأمور، فيضطرب المجتمع وتشيع في أرجائه الفوضى.(١)

ولا يقصد مما سبق أنه أراد إضفاء نوع من القداسة على الأسماء، بل على العكس لقد رفض أن يكون للإله أى دور فى تحديد أسماء الأشياء، مؤكدا على أن ظهورها نتيجة لتفاق الناس على الاستعانة بأسماء معينة للدلالة على أشياء معلومة، وإذا ما تقرر الاتفاق ثبتت المصطلحات بقوة الزمن "عندما أبدع ملوك الماضى الأسماء، فقد ثبتت الأسماء واكتسبت واقعيتها المميزة لها عن بعضها البعض. وعندما ثبتت الأسماء أصبح فى الإمكان إدراك معانيها التى تضمنتها. وعندئذ أصبح فى مقدرتهم قيادة المجتمع وإرشاد الناس ومنحهم الانسجام".(٢)

(١) فؤاد شبل، ص ١٢٦.

(2) Raymond Dawson, Op. Cit., P. 57.



الفصل الخامس

اليوتوبيا بين الواقع والمثال



أولا: يوتوبيا كونفوشيوس ويوتوبيات أفلاطون والفارابى وتوماس مور:

إن فلسفة كونفوشيوس نوع من التمرد الفعلى ضد المجتمع الصينى آنــذاك، إلا أنها لم تكن مجرد تمرد سلبى يتمثل فى وضع بناء حالم، وإنما كانت تمردا مــن أجل إعادة بناء القيم، ومن أجل إيجاد نمط للحياة مختلف إلى حد مــا. لــذا كــانت يوتوبيا كونفوشيوس مرتبطة بعالم الواقع لما تحمله من آثار العصر الــذى كتبــت فيه. ومن هنا قد يحق لى أن أضعها ضمن ما أسميه باليوتوبيــا الواقعيــة مقــابل اليوتوبيا المثالية أو الحالمة، والتى تندرج تحت المعانى المتعددة للمفهوم كما حددتـه دوائر المعارف. وإذا كانت اليوتوبيا كما حددتها دوائر المعارف هى اليوتوبيا كمــا جاءت فى الفكر الغربى، إلا أنها إذا صدقت فى هذا الإطار فلا يشترط أن تصــدق خارجه. حددت اليوتوبيا بأنها نوع من العمل الفلسفى الــذى يصــور المجتمعــات المثالية، تلك المجتمعات التى شيدت على المبدأ القائل باستطاعة الجنــس البشــرى تحقيق الأنظمة المثالية لكى يعيش الجميع فى حالة من الانســجام الدائــم.[1] إلا أن هذا الانسجام لن يتحقق إلا بتحقق الكمال على كافة المســتويات داخــل المجتمــع. فالكمال شرط لتحقيق الانسجام، انسجام الفرد مع ذاته ومع الآخرين،[2] وبالتالى فإن مؤسسى مثل هذه الأنظمة المثالية محكومون برغبتهم فى تأسيس مجتمع فاضل، لذا أصبح تراث الفكر اليوتوبى عبارة عن حشد من الأفكــار والتصــورات المتعلقــة بانسجام المجتمع.

إن بنية الحياة الفاضلة لابد أن تكون اجتماعية، وذلك على الرغم من ظــهور تقسيمات عديدة للمجتمعات اليوتوبية، ما بين كلاسيكية وحديثة، ومــا بيــن دينيــة ودنيوية، ومثالية وواقعية، لأنها فى المقام الأول موجهة نحو المجتمع واضطراباته. وبصرف النظر عما يمكن أن تكون عليه اليوتوبيا عند هذا المفكر أو ذاك ـ ســواء كانت إيقافا للتاريخ وتجميدا له أو كانت محاولة للعودة بالإنســانية إلــى المــاضى

---

(1) Encyclopedia of American. International Edition. Headquarters Donbury. American Corporation, 1829, 27 Vols. P. 845.

(2) The Encyclopedia of Philosophy, Editor in Chief: Paul Edwards. New York: Macmillan, 1976. 8 Vols. P. 213.

الذهبى ـ فإن كل هذه التصورات لليوتوبيا عادة ما تشير إلى أن التفكير اليوتوبى يحتوى على عنصر الخيال والحلم. ولعل هذه ما جعل اليوتوبيا تبدو وكأنها الحلم الذى يتعذر تحققه فى الواقع، حيث إن المفكر يتخذ لنفسه ملجأ فى عالم خيالى مثالى لدرجة يصعب معه ترجمته إلى واقع.

ومن خلال هذه المبالغة والمفارقة للواقع يخرج لنا هذا النوع من البناء اليوتوبى ليس على أنه الحل لأزمة المجتمع القائم، بل على أنه مجرد طرح نمط مثالى لما ينبغى أن يكون عليه المجتمع دون أدنى محاولة من جانب مؤلفها لبذل الجهود لترجمتها فى الواقع. وبذلك تصبح اليوتوبيا ـ وفقا لهذا التحديد ـ مجرد نوع من الإشباع الوهمى بالأمل فى كسر الواقع، فتظهر كنوع من الاغتراب عنه والهروب إلى عالم من الأحلام تسجن فيه الذات نفسها. وتبقى مجرد أمل وهمى لا تمتد إليه الجهود الإرادية لتحقيقه، وهذا ما يمكن لنا تسميته باليوتوبيا المثالية فى مقابل الأخرى الواقعية، التى لم تصبح مهمتها بالفعل مجرد وضع بناء لنظام اجتماعى متكامل، وإنما تسعى لاكتشاف وسائل تحويل هذا البناء لواقع معاشى ثم الاتجاه إلى تحقيقه، الأمر الذى قد يستلزم إلى حد ما نوعا من الصراع مع الأوضاع القائمة.

ويعد من أبرز ممثلى اليوتوبيا المثالية أفلاطون، والفارابى، وتوماس مور. وذلك من حيث كونهم أكثر النماذج تجسيدا لما قصدته من تحديد مفهوم اليوتوبيا الحالمة.

أ- كونفوشيوس وأفلاطون:

لقد راودت أفلاطون فكرة البحث عن المدينة الفاضلة يوم أن أخفق فى ممارسة السياسة عمليا من أجل أن يضع تعاليمه موضع التنفيذ. فعمد إلى طرح نموذجه المثالى فى محاورة الجمهورية لتظل مجرد هجاء غير مباشر ضد مجتمعه، وذلك عن طريق عرض مبسط لمجتمع خيالى على أنه أسمى من أى مجتمع من المجتمعات المشاهدة. ولكنه فى نفس الوقت بناء يتضمن فى ذاته عدم التحقق. ولعل ذلك يرجع إلى العديد من المفارقات التى يصعب تحققها داخل بنائه.

لقد اتجه أفلاطون كغالبية مؤلفى اليوتوبيات إلى تقديم نظام للدولة يقوم على أساس إلغاء الخلاف بين السياسة والأخلاق المثلى. ونظرا لما كانت تعج به اليونان فى ذلك الوقت من حروب وانقسامات حادة، نجد أن أفلاطون ينظر إلى مبدأ "الوحدة" فى ذاته على أنه غاية يوتوبية مسيطرة على عمله الفلسفى فجاءت الجمهورية مشروعا لإنقاذ المدينة اليونانية التى آلت انقساماتها فى عصره إلى تمزق شديد.(١) ولعل هذا الربط الذى أحدثه أفلاطون بين السياسة والأخلاق هو الذى أدى إلى اختلاف الباحثين حول الموضوع الرئيسى للمحاورة. وعلى الرغم من انهيار قيم الفرد فى عصره وتشتته بين ما هو نافع، وما هو فاضل فإنه لم يصبح الفرد بما هو كذلك محور اهتمامه، فلقد رأى أن النفس الفردية على درجة من الصغر بحيث يستحيل معه دراسة العناصر الداخلة فى تكوينها دراسة واضحة، لذلك كان لابد من تأمله فى صورته المكبرة، وهو المجتمع، حيث نجد أن هذه العناصر التى تزدحم بها النفس تظهر على نحو شديد الوضوح والتميز فى المجتمع.(٢) وبذلك فإنه يدرس الفرد والنفس البشرية من خلال المجتمع. لذلك فقد تمحور بناء المدينة الفاضلة لأفلاطون حول السياسة والأخلاق والتربية.

يرى أفلاطون أن مساحة الدولة لابد من التحكم فيها. فكلما زاد اتساع الدولة فقدت وحدتها، لذلك فمن المبادئ الهامة التى يجب أن يراعيها الحكام هو تحديدهم لحجم الدولة والاتساع الملائم، فالتوسع ممكن لكن بشرط ألا تفقد الدولة وحدتها.(٣)

ويبدو أن تحديد المساحة التى يمكن إقامة المدينة الفاضلة عليها أمر يشترك فيه غالبية مؤسسى المدن اليوتوبية. فعلى الرغم من أن كونفوشيوس كان يتحدث عن إصلاح الإمبراطورية الصينية كلها دون استثناء، راغبا فى تحويلها إلى دولة أو إمبراطورية صالحة إلا أنه قد حدد المساحة التى يمكن النظر إليها على أنها

---

(١) عبد العزيز لبيب، الأيطوبيا والأيطوبيات "الكلمة والأصناف والدلالات" مجلة فصول. المجلد السابع (أبريل – سبتمبر ١٩٨٧) ص ١٢١.

(٢) أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ترجمة د. فؤاد زكريا (القاهرة : الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٥)، ص ٥٨.

(٣) المرجع السابق، ص ٢٩٨.

ملائمة لإقامة دولة، فقال: "المقاطعة الملكية ذات الألف (لى) "Li" هى حيث يستقر الشعب".[١]

ويعد أهم ما يميز الجانب السياسى لجمهورية أفلاطون هو هـذا الاهتمام والتركيز على طبقة واحدة من طبقات المجتمع وهى الطبقة الحاكمة. فمن الطبيعى عندما يتجه المصلح لإحداث نوع من التحويل فى المجتمع أو إلى وضع تصور لما ينبغى أن يكون عليه المجتمع لابد أن يشمل اهتمامه كافة الطبقات دون تفرقة حيث أن إصلاح الدولة والتغيير للأفضل لن يتحقق بطبقة واحدة أو فـرد واحـد، هـو الحاكم، ويتم إهمال سائر الطبقات. فالاتجاه الإصلاحى يعرف بأنه يسعى لإقـرار التغيير عن طريق تغيير بنية المجتمع ككل.[٢] ولكن نجد أفلاطون يتوجه باهتمامه إلى الطبقة الحاكمة باعتبار أنها أساس صلاح الدولة. ويشرع فى وصف وتفصيل ما ينبغى أن تكون عليه عبر نسق تربوى طويل وخاص. فعندما يتحدث عن التربية يتجه بحديثه لها وعندما يتحدث عن أثر العوامل الاقتصادية فـى مجرى الحياة السياسية يتجه بحديثه لنفس هذه الفئة. وقد كان من البديهى فى ظل المجتمع الكامل أن يطالب بالمساواة بين جميع أفراد المجتمع دون تفرقة ولكنه لم يلجأ لذلك، ولعل أصله الأرستقراطى له دور فى هذا الأمر، بل إنه استمر فى الاحتفاظ بوجود طبقة العبيد التى لا يمنحها أى نوع من الحقوق، حتـى لقـب المواطـن، داخل دولته.[٣]

إن أول ما تتميز به دولة أفلاطون المثالية أنه يشبه الدولة بالجسم العضوى، الرأس فيه ترمز لطبقة الحكام، لها القيادة على باقى الأعضاء. وهذا ما أدى إلى أن تتصف بأنها دولة شمولية أى أنها كيان يعلو علـى الأجـزاء، ينصـب الاهتمام الأساسى فيها على الرأس.[٤] وهنا تبدو بوضوح سكونية بناء الدولة عند أفلاطـون

(1) Confucius, The Great Learning, Op. Cit., Ch. 3 : 1.

= وحدة صينية للمسافات تمثل حوالى ثلث ميل.

(2) Francais Block – Laine, The utility of utopias for reformers. Daedalus, 94 Vols., (Spring, 1965), P. 419.

(٣) أفلاطون، مرجع سبق ذكره، ص ٨٩.

(٤) أميرة حلمى مطر، الفلسفة اليونانية، مرجع سبق ذكره، ص ٢١٦.

فى مقابل ديناميكية التحرك والرقى الطبقى التى حرص عليها كونفوشيوس داخل بناء دولته.

ولذلك فقد اتجه أفلاطون وهو بصدد الاهتمام بالطبقة الحاكمة، لأن يخصها بما لم يختص به سائر الطبقات، ولعل أهم هذه المميزات فى مجال السياسة يتمثل فى مبدأ شيوعية الملكية. لقد كانت الوحدة -كما أشرنا سابقا- غاية فى ذاتها، ويتوقف تحققها ليس على المجتمع بأسره، وإنما على الطبقة الحاكمة وحدها. ولكى تتحقق أسباب الوحدة والاستقرار بين أفراد هذه الطبقة وتنتفى أسباب الخلاف، فلابد أن يحرم أفرادها من شتى أنواع الملكية التى من شأنها إثارة الفتنة والنزاع بينهم، الأمر الذى يؤدى بالدولة للدمار. فإطلاق حرية التملك من شأنه أن يؤدى بالحكام إلى أن تهيمن المصلحة الذاتية على عقل كل حاكم وتصبح لديه فوق مصلحة المدينة، ويسعى للاستيلاء على كل ما تصل إليه يده، وهو فيما يرى يؤكد أنه إذا امتلك الحكام أى نوع من أنواع الملكية، فإنهم يخرجون على ضعتهم ويصبحون كالمزارعين أو ملاك المبانى ... الخ.(١)

فالحاكم الصالح هو ذلك العاشق للعلم والفضيلة واضعا نصب عينيه مصلحة الدولة والأفراد غافلا عن الاهتمام بتوافه الأمور غير منجذب للماديات. ولقد أكد كونفوشيوس مرارا على أن الحاكم الصالح والدولة الصالحة أمور يمكن تحقيقها بالاستقامة والالتزام بالواجبات المحددة، وليس بالاهتمام بالفوز المادى أو الرخاء فى الثروة. "الفضيلة هى الجذر، والثروة هى النتيجة. إذا جعل الحاكم من الجذر هدفه الثانى، والنتيجة هدفه الأول، فإنه سيفقد شعبه، وسيعلمهم السلب".(٢)

وهكذا فإذا كان كلا من أفلاطون وكونفوشيوس قد اتفقا على ضرورة انشغال الحاكم المثالى بالصالح العام أكثر من انشغاله بمتطلباته الخاصة، ومع ذلك يختلف كونفوشيوس مع أفلاطون فى موضوع الملكية الخاصة. فلقد التزم كونفوشيوس داخل نطاق دولته بنظام سياسى اقتصادى اجتماعى واحد يسرى على

(١) فؤاد محمد شبل، المدينة الفاضلة، بحث فى النظام الاقتصادى والاجتماعى عند الكتاب المثاليين، (القاهرة : مكتبة النهضة المصرية)، ص ١٧.

(2) Confucius, Great Learning, Op. Cit., Ch. X, Number, 7, 8.

كافة أفراد الدولة بدءا من الحاكم وانتهاءً بأدنى الطبقات - فى حين أن أفلاطون قد أقر نوعين من الأنظمة الاقتصادية - فليس هناك ما هو خاص بالحاكم وتحرم منه العامة ولا العكس "فيما يتعلق بالدولة، لا يعد الربح المادى رخاء، ولكن رخاء الدولة يقاس بمدى توافر الاستقامة بداخلها".(١)

وربما يرجع ذلك إلى أحد المبادئ الأساسية التى تدعم فلسفة كونفوشيوس ككل، بل وتعد من الخيوط المتغلغلة فى نسقه الفلسفى، وهو مبدأ المساواة بين الأفراد بصرف النظر عن الطبقات، وهى المساواة فى الحقوق والواجبات وفرص الترقى والتقدم.

ولعل الأمر اللافت للنظر فى تلك الشيوعية أنها لم تقتصر فقط على الجوانب المادية، كما يحددها أصحاب المجتمعات الاشتراكية، وإنما تمتد إلى جوانب عديدة منها إلغاء الأسرة. "لقد اتفقنا على أن الدولة التى لا تطمح إلى أن تحكم حكما مثاليا يجب أن تجعل النساء والأطفال مشاعا..."،(٢) ولعل الأمر الذى يدعو للعجب أنه فى الوقت الذى يطالب الحكام بضرورة التحرر من المشاعر والعواطف وإلغاء الأسر والشعور العائلى، إلا أنه وفى نفس الوقت نجده يخلط فى تحديده لدور الحاكم بين وظيفة الحاكم ووظيفة الأب بل يحث على ضرورة أن تصبح الطبقة الحاكمة عائلة واحدة. وهنا يمكن أن نتبين مدى مثالية أفلاطون ومبالغته للحد الذى يفقد معه الواقع ويتعامل مع ما هو فائق للحس. فكيف يتسنى له المطالبة بإلغاء الأسرة وكل ما تثيره هذه المؤسسة الاجتماعية من مشاعر داخل الفرد، وفى نفس الوقت يطالبهم بالتعامل كعائلة واحدة. إنه أمر مناقض لطبيعة النفس البشرية. فإذا كانت مشاعر كالتملك والأمومة والأبوة تعد أمورا غريزية فى النفس البشرية، فإنها فى حاجة دائما لأن يهيأ لها المناخ والظروف المواتية التى يمكن لها أن تمارس فيه دورها بفاعليتها الكاملة. وبذلك تصبح الأسرة هى المحيط الاجتماعى الذى لابد أن تتجسد فيه تلك المشاعر حتى يدرك الفرد وجودها ويصبح فى مقدرته عندئذ أن يمارسها كسلوك وشعور عام تجاه الآخرين فى المجتمع. وهذا

(1) Ibid., Ch. X, 23.

(٢) أفلاطون الجمهورية، مرجع سبق ذكره، ص ٥٤٣.

ما فعله كونفوشيوس عندما أراد أن يحصل على دولة صالحة تنعم بقدر كبير من الوحدة وطالب بضرورة احترام الأسرة وإدراك معنى وقيمة العلاقات المتضمنة فيها، ثم بعد أن تأكد من أن الأفراد يمارسون هذه المشاعر على نحو صحيح في علاقاتهم الأسرية مع بعضهم البعض صعد من نطاق الأسرة الضيق إلى الدولة الكبرى باعتبار أن الأسرة الصورة المصغرة لما ينبغي أن تكون عليه العلاقات داخل الدولة.[1] وهكذا فعندما يطالب كونفوشيوس فرداً ما أن يعامل الآخرين في المجتمع على أنهم أخوة له، أو أبناء أو آباء أو أقارب، يكون ذلك انطلاقا من معرفته بحقيقة هذه المشاعر وكيفية ممارستها "عندما يحب المرء أسرته فإن الدولة كلها تصبح متحابة".[2] وهكذا تبدو واقعية واتساق بناء كونفوشيوس اليوتوبى فعندما يطالب الحاكم بأن يعامل الرعية كما يفعل الأب تجاه أبنائه، فإنه أمر قد اعتاد الحاكم على ممارسته داخل أسرته.

ويتمثل الأمر الثانى الذى يتعلق بنظام أفلاطون السياسى والذى يعد الأساس لتحقيق هذه اليوتوبيا هو وجود الحاكم الفيلسوف الذى يمكنه تحقيق العدالة بلا قوانين مستندا فى المقام الأول على فنه فى السياسة.[3] "ما لم يصبح الفلاسفة ملوكا فى بلادهم، أو يصبح أولئك الذين نسميهم الآن ملوكا وحكاما فلاسفة جادين متعمقين، وما لم تتجمع السلطة السياسية والفلسفة فى فرد واحد، ... ما لم يحدث ذلك كله، فلن تهدأ، حدة الشرور التى تصيب الدولة، بل ولا تلك التى تصيب الجنس البشرى بأكمله".[4] وقد أدى به ذلك إلى الحكم المطلق لهؤلاء الفلاسفة بحيث لا يحد من سلطتهم بشر ولا قانون، الأمر الذى استتبع أن يتحول الشعب فى هذه اليوتوبيا إلى القطيع الذى يقوم الحاكم بتسييسهم على النحو الذى يمنحه الحق للتدخل فى التفاصيل الدقيقة لحياتهم. وهنا يتضح نمط العلاقة التى حددها أفلاطون بين الطبقة الحاكمة والمحكومين، بأنها علاقة توجيه من جانب وطاعة من الجانب الآخر. رافضا بذلك أى نوع من المشاركة أو تبادل الرأى من جانب الشعب.

---

(1) Creel, Confucius and Chinese Way, Ch. IX, Op. Cit., P. 126.

(2) Confucius, Great of Learning, Ch. IX, 3.

(٣) أميرة حلمى مطر، الفلسفة السياسية (القاهرة : دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٨)، ص٢٩.

(٤) أفلاطون، جمهورية أفلاطون، ص ٣٦٧.

فتدخل الشعب فيما يرى أفلاطون فى شئون الحكم من شأنه أن يفسد البلاد، ومن هنا كانت حملته على الديمقراطية معتبرا أن الحرية فيها تصل إلى حد الفوضى. هذا فى الوقت الذى رفض فيه كونفوشيوس مبدأ الطاعة العمياء حيث إنها كانت فى نظره من أولى العوامل التى تقود الدولة للخراب بل وتحول الحاكم إلى طاغية مستبد.(١)

ومما يلفت النظر فيما سبق أن أفلاطون رغم أنه كان يعيش فى المجتمع اليونانى الذى كان يغلب عليه النزعة الديمقراطية فإنه لم يكن داعيا لها، فى حين أن كونفوشيوس حاول قدر استطاعته التأكيد على دور الشعب فى السلطة. وأحسب أن دعوة كونفوشيوس هذه كانت ستأخذ مدى أوسع لو لم تكن سلطة الإمبراطورية آنذاك متغلغلة فى قلب التاريخ الصينى. فقد كان من الصعب أن يواجه السلطة مواجهة مباشرة وحاسمة، ومع ذلك فقد منح الشعب كثيرا من الحقوق التى حرمه منها أفلاطون بعنصريته.

كما يختلف كونفوشيوس عن أفلاطون فيما يتعلق بالأخلاق، ففى الوقت الذى يؤكد فيه كونفوشيوس على ضرورة اقتناء كافة أفراد المجتمع دون استثناء للفضائل الأخلاقية، مشيرا إلى أن فقدانها من جانب أى فئة من فئات المجتمع من شأنه أن يؤدى إلى دمار الدولة كلها، نجد أفلاطون يصوب كل اهتمامه نحو تدشين كافة القيم داخل طبقة الحكام والحراس فقط -وعلى وجه الخصوص فضيلة الشجاعة والحكمة والمعرفة- أما كون بقية المواطنين يتصفون بها أو لا يتصفون فهو أمر لا يؤثر على الدولة.

أما فيما يتعلق بالجانب التربوى فى بنائه اليوتوبى فهو أيضا مبنى على الأساس السابق إذ لا يقدم أفلاطون نظرية شاملة فى التربية تتضمن كافة الأفراد والطبقات، كما فعل كونفوشيوس، وإنما قدم منهاجا لتربية فئة مختارة من المواطنين فحسب. وهنا يبدو لنا الخلاف الكبير بين من يوجه اهتمامه للفرد أيا كان موقعه الاجتماعى وبين من يوجهه للكيان الشامل متجسدا فى طبقة واحدة فقط

(1) An, 13 : 13.

مهملا سائر الفئات الأخرى.

ب- كونفوشيوس والفارابى:

وإذا كانت الوحدة غاية فى حد ذاتها فى فكر أفلاطون، فقد سعى فيما بعد أبو نصر الفارابى لنفس هذه الغاية - فى ظروف تاريخية أخرى - إلى صياغتها بروح وأسلوب مختلفين. فقد ظهر الفارابى فى ظروف تميزت بالتمزق الفكرى والسياسى والاجتماعى، فجعل قضيته الأساسية إعادة الوحدة إلى الفكر والمجتمع معا. ورأى أن وحدة المجتمع المنشودة يمكن إعادتها ببناء العلاقات داخل المجتمع على نحو جديد يحاكى من خلاله النظام الذى يسود الكون ويحكم أجزاءه ومراتبه. لذلك فقد ربط بين المنطق والأنطولوجيا، بين الطبيعة وما بعد الطبيعة، ليؤكد على وحدة الكون وترابط أجزائه وجمال بنائه. فالمعرفة فيما يرى الفارابى هى سبب الحكمة التى هى بالضرورة العامل الرئيسى لتحقيق وحدة الفكر، تلك الوحدة الجديرة بأن تساعد كذلك على تحقيق وحدة المجتمع بل على تشييد المدينة الفاضلة التى يتصورها الفارابى،(١) "مرتبطة أجزاؤها بعضها ببعض ومؤتلفة بعضها مع بعض ومرتبة بتقديم بعض وتأخير بعض وتصير شبيهة بالموجودات الطبيعية، ومراتبها شبيهة أيضا بمراتب الوجود التى تبتدئ من الأول وتنتهى إلى المادة الأولى والأسطقسات، وارتباطها وائتلافها شبيها بارتباط الموجودات المختلفة بعضها ببعض وائتلافها، ومدبر تلك المدينة شبيها بالسبب الأول الذى به وجود سائر الموجودات، ولذلك يحتاج فى كل واحد من أهل المدينة الفاضلة أن يعرف مبادئ الموجودات القصوى ومراتبها والسعادة والرئاسة الأولى للمدينة الفاضلة ومراتب رئاستها، ثم بعد ذلك الأفعال المحمودة التى إذا فعلت نيلت بها السعادة".(٢)

وبذلك فإن النظام الفاضل عند الفارابى هو النظام الذى يبلغ الناس فى ظله السعادة والكمال ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بكمال القوة العاقلة فيهم، وذلك عن طريق

(١) محمد عابد الجابرى، نقد العقل العربى، "تكوين العقل العربى" (بيروت : دار الطليعة للطباعة والنشر - الطبعة الأولى، ١٩٨٤)، ص ٢٤٦.

(٢) الفارابى: السياسة المدنية. تحقيق فوزى مترى النجار (بيروت : دار المشرق، ١٩٦٤) ص٨٤ - ٨٦.

المعرفة بالوجود وخالقه وبما فيه من موجودات.[1] ولا يتمكن من الوصول إلى كمال تلك القوة إلا نخبة من الناس. وهكذا فالناس فيما يرى الفارابى يتفاضلون فيما بينهم حسب تلك القوة، وبذلك فإن الحاكم الفاضل هو القادر على الاتصال بالعقل الفعال، وتصبح له سلطة مطلقة فى قيادة الدولة نظرا لما يتمتع به من علم ومعرفة.[2] وبهذا يكون النظام الذى يتوافر فيه وجود مثل هذا الحاكم هو خير النظم وأفضلها. فلم ينظر الفارابى إلى المجتمع على أنه أمر ضرورى لصالح الإنسان وأمنه، بل إنه نظر إليه على أنه المجال الوحيد لكى يبلغ فيه كماله، وبالتالى تتحقق سعادته على الوجه الأكمل. "إن المدينة التى يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التى تنال بها السعادة فى الحقيقة. هى المدينة الفاضلة. والاجتماع الذى به يتعاون على نيل السعادة هو الاجتماع الفاضل. والأمة التى تتفاوت مدنها كلها على ما تنال به السعادة هى الأمة الفاضلة. وكذلك المعمورة الفاضلة إنما تكون إذا كانت الأمة التى فيها يتعاونون على بلوغ السعادة".[3]

وبالرغم من أن وجود المدينة قائم على وجود المواطنين إلا أنها هى الطريق الوحيد الذى يمكن أن يحقق لهم هذه السعادة المنشودة التى من المستحيل الحصول عليها فى ظل أى نظام آخر. لذلك فالمجتمع الإنسانى عند الفارابى يعدوسيلة وليس غاية، والغاية هى بلوغ الكمال الذى هو طريق السعادة.[4] وهذا ما ذهب إليه كونفوشيوس أيضا، فعلى الرغم من أن الغاية الأولى لكونفوشيوس هى تحقيق المجتمع الصالح المؤسس على الحكومة الصالحة، والمعتمدة فى المقام الأول على كمال وانسجام العلاقات الإنسانية، إلا أنه كان ينظر دائما إلى الإنسان فى ذاته وإلى كيفية الصعود به إلى أعلى درجات الكمال الإنسانى، لأنه هو الغاية

---

(١) أميرة مطر، الفلسفة السياسية، ص ٦٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٦٣.

(٣) أبو النصر الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة. (مطبعة محمد على صبحى وأولاده. الطبعة الثانية ١٣٦٨هـ - ١٩٤٨م)، ص ٧٩.

(٤) فاروق سعد، مع الفارابى والمدن الفاضلة (دار الشروق، بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م)، ص ٥٧.

المنشودة.(١)

والرئيس فى المدينة الفاضلة بمثابة القلب من الجسم، فهو مبعث النشاط والحياة فى الجسم، ولكنه فى نفس الوقت مرتبط ارتباطا وثيقا بكل عضو من الأعضاء. ولذلك فإن الحاكم لابد أن يكون الأكمل "فهذا هو الرئيس الذى لا يرأسه إنسان آخر أصلا وهو الإمام وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة وهو رئيس الأمة الفاضلة... ولا يمكن أن تصير هذه الحال إلا لمن اجتمعت فيه بالطبع اثنتا عشرة خصلة قد فطر عليها. أحدها أن يكون تام الأعضاء... جيد الفهم والتصور لكل ما يقال له... جيد الحفظ لما يفهمه ولما يراه ولما يسمعه. أن يكون جيد الفطنة ذكيا. ثم أن يكون محبا للتعلم. ثم أن يكون غير شره على المأكول والمشروب. محبا للصدق والكرامة. وأن تكون عنده أعراض الدنيا هنية".(٢)

وتتصف مدينة الفارابى المثالية أيضا بتقسيمة إياها إلى مراتب ودرجات كما فعل من قبل أفلاطون فى جمهوريته، بحيث يصبح العدل لديه هو فى المحافظة على النسبة والتمايز، فيرى أن العدل هو التغالب. وكأن الوحدة المنشودة لا تتعارض لديه مع تقسيم المجتمع إلى فئات تعلو الواحدة منها الأخرى وفقا لامتيازها. فللمدينة الفاضلة أجزاء مختلفة الفطرة متفاضلة فيما بينها. وعلى رأسها كما قلنا الرئيس، أما سائر الطبقات فهى تتفاوت مكانتها وأهميتها وفقا للدور الذى تؤديه داخل المجتمع. فهناك الطبقة التى تؤدى ما يريده الرئيس وهى أولى الطبقات ثم يليها فئة أخرى تؤدى ما تأمر به الطبقة الأولى، وهى الطبقة الثانية، ثم الثالثة، وهكذا تتراتب فئات المدينة وطبقاتها إلى أن نصل إلى فئة دنيا حيث تسعى للعمل وفقا لأغراضهم.(٣) ولقد دفع هذا التراتب بالفارابى إلى تشبيه أعضاء المدينة الفاضلة وتعاونها بأعضاء البدن، كما فعل أفلاطون، إلا أن الفارابى نفسه قد أدرك مدى ما فى هذا التشبيه من قصور وعدم الدقة، حيث "إن أعضاء البدن طبيعية

(1) Wing – Tritchan, Source Book in Chinese philosophy, Op. Cit., P. 15.

(٢) الفارابى، آراء أهل المدنية الفاضلة، ص ٨٧-٨٨.

(٣) على عبد الواحد وافى، المدينة الفاضلة للفارابى (عكاظ للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٤هـ ــ ١٩٨٤م) ص ٥٠.

وأجزاء المدينة وإن كانوا طبيعيين، فإن الهيئات التى يفعلون بها أفعالهم إرادية".[1] فأعضاء المدينة يشغلون تلك الأماكن وفقا لمكتسبات إرادية، أما أجزاء البدن فهى هكذا بفعل الطبيعة.

ويتفق الفارابى مع أفلاطون فى عدم الاكتفاء بمجرد طرح النموذج المثالى للمدينة الفاضلة، حيث يبين الاثنان سواء من خلال العرض أو بعد الانتهاء منه المدن الفاسدة ومظاهر فسادها. ويرى الفارابى أنه إذا كان ملوك المدن الفاضلة يسعون لتحقيق سعادة المجموع، فإن المدن المضادة يسعى حكامها إلى سعادتهم الخاصة.[2] وبهذا نجد أن الفارابى يعلق كامل المسئولية عن فساد الدولة، على الفئات العليا الحاكمة التى تستغل سلطتها ليس للصالح العام وتنفيذا للإرادة الإلهية، بل لشهواتها. ويمكننا أن نلاحظ أنه على الرغم من أن كونفوشيوس كذلك قد نسب للحاكم وللطبقة المساعدة له مسئولية أخلاقية كبرى داخل الدولة فإنه لم يتغافل عن دور الشعب الأخلاقى أيضا فى تحقيق وانتشار الفضائل. ولكن قد يلفت نظر البعض عدم تحديد كونفوشيوس لأنظمة الحكم المختلفة التى يراها ضالة وفاسدة مؤثرا نظاما محددا - كما فعل كل من أفلاطون والفارابى - ولكن يتضح من خلال أقواله المتنوعة أنه اتجه إلى نقد مفاسد النظام القائم سواء بشكل مباشر أو غير مباشر أثناء إقراره لما ينبغى أن تكون عليه الدولة الصالحة. وبذلك يصبح النظام السائد فى عصره هو النظام الفاسد وما يقره ويسعى لتحقيقه هو المدينة الفاضلة، أما كونه لم يطرح أنماطا مختلفة للحكم فربما يرجع ذلك إلى عدم درايته بأى نمط آخر غير الحكم الملكى القائم آنذاك فى الصين. فلقد عرف الصينيون القدماء حضارة واحدة فقط وتقاليد ثقافية واحدة، وبذلك لم يتوفر لهم القيام بدراسة مقارنة لأنظمة مختلفة.

ورأى الفارابى ضرورة توافر المعرفة لدى أهل هذه المدينة، كما أنه قد حدد فروع تلك المعرفة التى عدها من الأمور المشتركة التى ينبغى توافرها بين أهل المدينة الفاضلة ولكنه لم يتعرض إلى كون العلم أمرا مشتركا بين كافة الطبقات

(١) الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨٠.

(٢) فاروق سعد، مع الفارابى والمدن الفاضلة، ص ٤٠.

كما فعل كونفوشيوس ولا قصره على طبقة واحدة دون أخرى. وإذا كان اهتمام أفلاطون بطبقة واحدة قد تعرض للنقد، فإن الفارابى قد زاد من الأمر عندما خصص الجزء الأكبر من اهتمامه للحاكم الفيلسوف النبى. ففى الوقت الذى يهتم فيه كل من كونفوشيوس وأفلاطون بوضع برنامج محدد لتربية الحاكم وتحديد العلوم التى يجب أن يتقنها حتى يصبح حاكما وفيلسوفا لا نجد لدى الفارابى حديثا فى هذا الجانب، حيث إن أغلب خصال رئيس المدينة الفاضلة لدى الفارابى يكون معدا لها بالطبع والفطرة، فحاكمه النبى بلغ من التفوق ما يجعله مستغنيا عن الخبرة العلمية. وإذا كان أفلاطون قد اكتشف صعوبة العثور على الملك الفيلسوف، فإن الفارابى فى تحديده لحاكمه ولمدينته ككل قد بالغ إلى الحد الذى أصبحت فيه مجرد حلم، وهذا ما دفع د. "جميل صليبا" إلى وصف مدينة الفارابى بأنها مدينة الصالحين الذين يحكمهم فلاسفة حكماء أو أنبياء منذرون، لذلك كانت هذه المدينة الفاضلة مدينة خيالية بعيدة عن الحياة والتجربة... فجاءت مدينته الفاضلة بعيدة عن الواقع... أقرب إلى السماء منها إلى الأرض.(١)

جـ- كونفوشيوس وتوماس مور:

ولم تكن الغاية من مشروع توماس مور هى مبدأ الوحدة التى نشدها أفلاطون والفارابى، وإنما تمثل مشروع مور فى أنه رد على فساد النبلاء وسائر أفراد الطبقة الحاكمة فى إنجلترا، لذا فقد كان يسعى لمعالجة قلة الموارد الزراعية والاقتصادية. ولقد صاغ كلمة "يوتوبيا" وهى عنوان لرسالته التى كتبها عام ١٥١٦ من ترجمة حرفية لكلمتين يونانيتين هما OM بمعنى "لا" وTOPOS بمعنى "مكان" أى اللامكان أو المكان الخيالى.(٢) ويرى بعض الباحثين أن مور ربما كان يرمى للتلاعب باللفظين "OM " ويعنى "لا"، و EM ومعناها "الطيب"، بحيث تصبح اليوتوبيا هى اللامكان أو المكان المثالى.(٣)

---

(١) جميل صليبا، من أفلاطون إلى ابن سينا. دمشق ص ٦٨.

(2) Encyclopedia of American, Op. Cit., P. 845.

(٣) توماس مور، يوتوبيا. ترجمة د. أنجيل بطرس سمعان (القاهرة : دار المعارف بمصر)، ص٤٩.

وبذلك فقد أصبح التعامل لغويا، بدءا من مور، يتم مع مصطلح اليوتوبيا على أنه مرادف للمثال على وجه الخصوص فيما يتعلق بظروف الحكم والمجتمع. ومنذ أن أصبح المثال من المستحيل تحقيقه اتجهت سائر اليوتوبيات ـ فيما بعد ـ نحو كل ما هو غير عملي وغير واقعي. وبذلك أصبح استخدام اليوتوبيا يشير إما إلى التخيل أو إلى المثال أو للاثنين معا.

ولقد قدم وصف جزيرة يوتوبيا والنظام المثالي السائد فيها عن طريق حوار يتضمن نقد الواقع نقدا يتيح فهم البناء اليوتوبي، حيث يرفض مور عيوب التنظيم الاجتماعي والطرق غير المشروعة في الكسب وتعطيل بعض القوانين بالإضافة إلى كثرة عدد النبلاء حيث نظر إليهم على أنهم طفيليون يعيشون من عرض الغير ومن عملهم. وهكذا كانت اليوتوبيا هجاء ضد مجتمع الكاتب، فيوتوبيا مور تعد هجاء ضد هذا الفساد الذي ساد إنجلترا في القرن السادس عشر، كما كانت الجمهورية ضد المجتمع الأثيني، ثم محاولة مواجهة ذلك بعرض بناء تفصيلي لما ينبغي أن يكون.[1] وهنا تكمن دعامة الخطاب الطوباوي في مجرد تبسيط وتفصيل وصف المستقبل الحالم المفارق. ومما ساعد على تأكيد صفة المثالية لهذا النمط من الإنشاءات اليوتوبية، نزوعها نحو افتراض أرض عذراء لم تكتشف بعد، بعيدة عن فساد مجتمع الكاتب. ولعل ذلك يرجع إلى كونهم ينكرون إمكان البناء الجديد أو تأسيس المدينة الفاضلة في صلب تناقضات الحضارة القائمة، فيبحث مور عن جزيرة يوتوبيا، وبيكون عن أطلانتس الجديدة.[2] وبذلك تصبح السمة الأولى لليوتوبيا هي حاجة البعض لخلق عوالم جديدة تتجسد في عمل يتم من خلاله تخيل أنواع جديدة للمجتمع الواقعي تكسر به الرتابة المعاشة.[3] ولذلك لجأ مور في نقده للمجتمع لافتراض هذه الجزيرة التي تخلو من مفاسد النظام القائم، ساعيا نحو تصوير نظام للحكم يتصف بالعدل وبذلك يصبح الموضوع الرئيسي ايوتوبياه هو تحقق العدالة للشعوب وضرورة أن يكون الملك راعيا لشعبه. ويرى أن السبيل

(1) Walsh Chad, from Utopia to Nightmares (Horper, and Row, New York and Evan Ston, 1982) Ch. 2. 26.

(٢) عبد العزيز لبيب، مجلة فصول، سبق ذكره، ص ١١٥.

(3) Encyclopedia of Philosophy, Op. Cit., P. 214.

لتحقيق ذلك هو اشتراكية الحياة. فالملكية الخاصة والربح الشخصى قد يكونان أساس الظلم والحرب داخل المجتمع ولكى تتحقق سعادة الجميع لابد من تحقيق المساواة بين الجميع فيما يتعلق بأمور الملكية "حيثما وجدت الملكية الخاصة، وكان المال هو المعيار الذى يقاس به كل شيء. فيكاد يكون من المستحيل تقريبا أن يسود المجتمع العدل أو الرخاء، إلا إذا حسبت أن العدل قائم حيث تتدفق أفضل الأشياء إلى أيدى أسوأ المواطنين... لن يمكن إجراء تقسيم عادل ومتساو للسلع ولا أن تتحقق السعادة فى الحياة الإنسانية ما لم تلغ الملكية الخاصة تماما، فطالما بقيت سيظل الجزء الأكبر من الجنس البشرى مثقلا دائما بعبء لا مفر منه من الفقر".(1)

ويمكن أن نلتمس من اللغة العامة التى يتحدث بها مور، أنه يتعامل ويخاطب المجتمع ككل وليس الأمر مقصورا على طبقة دون الأخرى. فإذا قرر الاشتراكية كمبدأ لتحقيق الرفاهية، فهو لا يتجه مثل أفلاطون إلى قصرها على طبقة واحدة فقط بل يجعلها سائدة بين الجميع لتحقيق المساواة والسعادة للجميع. وإذا كانت التصورات اليوتوبية المؤكدة لفكرة المساواة احتلت مكانة هامة فى اليوتوبيات الخاصة بالشرق، وعلى وجه الخصوص الصين. فإن كونفوشيوس لم يلجأ إلى إلغاء الملكية الخاصة لإحلال المساواة، وإنما اتجه لتأكيد المساواة انطلاقا من تساوى الطبيعة البشرية، الذى دفعه لتأكيد أحقية الجميع فى الحصول على نفس لتحقيق التقدم والرقى على كافة المستويات.

واتجه مور - مثل كونفوشيوس وأفلاطون - إلى تحديد مساحة المدينة الفاضلة التى يمكن أن يتحقق عليها مبدأ اشتراكية الحياة. وتتكون الجزيرة من اتحاد أربع وخمسين مدينة. تبعث كل مدينة بنواب عنها إلى العاصمة للتشاور فى مصلحة الجزيرة،(2) "وتختار كل ثلاثين أسرة سنويا ممثلا أو رئيسا لها يدعى سيفو جرانت، فيلارك، ويقام كل عشرة من الفيلارك والأسر التابعة شخص يدعى الرئيس الأول. وتنتخب الهيئة المؤلفة من الفيلارك، ويبلغ عددها مائتى شخص، بطريق الاقتراع السرى، حاكما، على أن يكون أحد أربعة أشخاص يرشحهم

(1) توماس مور، يوتوبيا ص ١٣٣ – ١٣٥.
(2) فؤاد شبل، المدينة الفاضلة، ص ٤٧.

الشعب... ويشغل الحاكم منصبه طول الحياة، ما لم يعزل إن اتهم بالميل للطغيان".(١)

وهنا نلتمس وجه للخلاف بينه وبين أفلاطون يتمثل فى وجود ممثلين للشعب يتشاورون مع الحكام وكبار المسئولين فيما يتعلق بالصالح العام، وهذا ما رفضه أفلاطون، وبذلك يمكن القول بأن مور فتح طريقا ولو بشكل غير مباشر لمشاركة الشعب فى إدارة شئون البلاد. وهذا ما يجعلنا نتذكر ما ذهب إليه كونفوشيوس من التأكيد على أهمية الشعب ودوره داخل السلطة حيث قال: "إن عامة الشعب كانوا الوسيلة لاحتفاظ الأسر الثلاثة بنفسها على الطريق المستقيم".(٢)

والأسرة أيضا كان لها أهمية كبرى فى اليوتوبيا، من حيث إنها أساس المجتمع المثالى، حيث لا يقل عدد أفراد الأسرة فى الريف عن أربعين فردا والجميع تحت رعاية رب الأسرة. والأسرة ليست وحدة لجتماعية واقتصادية فحسب، بل وحدة سياسية أيضا. فللعائلات مجالس هى التى تتولى الانتخاب. وهنا يمكن أن نلتمس الخلاف الكبير بين مور وأفلاطون فيما يتعلق بالأسرة. فلقد حرمها أفلاطون أهميتها داخل المجتمع. أما مور، الذى عاش الفترة التى كانت الأسرة ما تزال أبوية، وغالبا ما تتضمن عددا من الأجيال تحت سقف واحد، عمل على استمرارية وجودها. وأكد استحسانه لوجودها ووجود طاعة الزوجات لأزواجهن، والأبناء لآبائهم، والصغار للكبار. هذا التسلسل الهرمى الذى كانت بدايته فى إبداع كونفوشيوس الرائع.(٣)

وعلى الرغم من اتفاق أفلاطون ومور فى تأكيدهما على أهمية التعلم، وأنه عملية تستمر طوال الحياة وتتضمن المحادثات والمحاضرات مثل الوجبات الاشتراكية وهو أمر عام للجميع. إلا أن الخلاف بينهم يظهر عندما يتحدث مور عن التعلم فى ظل منهاج عام يتمتع فى ظله كافة أفراد المجتمع بحقهم فى التهذيب العقلى والخلقى، فى حين أن أفلاطون قد قصره على فئة واحدة.

---

(١) توماس مور، ص ١٤٩.

(2) An, 20 : 10.

(3) Walsh, Chad. From utopia to Nightmore, Op. Cit., P. 42.

وبناء على أن النفس البشرية مفطورة على حب الخير والفضيلة، فيرى مور أنه باسم الإنسانية يعمل الرجل الفاضل على سعادة غيره من الرجال وراحتهم.(١) وهذا ما يحيلنا لتذكر مبدأ كونفوشيوس حول أن الإنسان مقياس للآخرين. فلقد أكد كونفوشيوس على أن هناك عنصرا هاما لابد أن يسود علاقة الفرد بالآخرين وهو مبدأ التبادل "Shu" الذى يحتم على الفرد ألا يتجه لأى سلوك من شأنه أن يؤذى الآخرين. فعلى الفرد أن ينطلق فى تعامله مع الآخرين من ذاته.

وليس فى اليوتوبيا عقوبات ثابتة، بل تفرض العقوبة تبعا للجريمة "ولا يعمل اليوتوبيون على مقاومة الجريمة بالعقوبة فقط، بل يحثون الناس على الفضيلة بأنواع من التكريم"،(٢) وتتمثل علاقة الحاكم بالرعية، فيما يرى مور... وفقا للعلاقة الأبوية "يعيش اليوتوبيون معانى حب ووئام. فليس هناك حاكم مخيف. إذ يدعى الرؤساء أباء ومثل الآباء يسلكون. وحتى الحاكم ذاته لا يميزه عن غيره من المواطنين رداء أو تاج"،(٣) وهذا ما يجعلنا نتذكر على الفور ما قاله كونفوشيوس عن السمة الأبوية للسلطة.

ومنصب الحاكم عادة ما يتقلده أحسن الناس خلقا، والمتصفون بأفضل القيم التى تجعلهم لا يحيدون عن الطريق الصحيح تحت أى إغراء. ويبدو أن مور قد حاول أن يؤلف بين اتجاهين فى عقدة مركزية واحدة: الوصول إلى الطمأنينة بالامتثال لنظام الكون وتطهير الملذات من الألم. وهنا يكف المشروع المدنى الموري عن أن يكون غاية فى ذاته ولذاته. إنه ينقلب إلى وسيلة لبلوغ غايات فلسفية وتربوية. وليس نظام يوتوبيا المدنى إلا الحالة الأنسب لتحقيق نظام العقل. ومنتهى السعادة اليوتوبية هو إيقاف حركة التاريخ، وإحلال حالة من السكون والسلام.(٤)

(٢) توماس مور، ص ١٧٦.
(٣) المصدر السابق، ص ١٩٦.
(١) المصدر السابق، ص ١٩٦.
(٢) عبد العزيز لبيب، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٥.

ثانيا: أوجه التشابه والاختلاف بين يوتوبيا كونفوشيوس واليوتوبيات الثلاث

يمكن أن نتبين من خلال ما سبق مناطق التقابل والاختلاف وتحديد البنية المشتركة بين كلا من الجانبين. فإذا كانت اليوتوبيا -بصرف النظر عن تصنيفها- تمثل أفكارا متسامية على الواقع والنظام القائم، إلا أنه قد وجد تباين في رؤية كاتبي هذا الأبنية للأدوار المنوطة بها هذه الأفكار داخل المجتمع. الأمر الذي ولد كثيرا من أوجه التباين والتشابه في كثير من النقاط يمكن إجمالها كالآتي:

أ- الطبقات الاجتماعية للمدن الفاضلة:

على الرغم من أن الاتجاه نحو تحقيق المساواة بين الأفراد داخل المجتمع، والذي يترتب عليه التبشير بعصر العدالة، يعد من أهم الآمال التي تسعى اليوتوبيا إلى التأكيد على ضرورتها داخل بنائها، فإننا نلاحظ افتقاد بعض الأنساق اليوتوبية إلى مثل هذه الآمال، بل على العكس من ذلك، تصل إلى الحد الذي تتجه فيه لإقرار ما ينفي هذه المساواة في مقابل إقرار التسلسل الهرمي للمجتمع. وهذا ما فعله كل من أفلاطون والفارابي في صياغتهما لطبقات المدينة الفاضلة.

فلقد أكد أفلاطون على مبدأ الاختلاف وعدم المساواة بين الأفراد، مؤكدا على أن الطبيعة قد خلقت البعض ليكون حاكما والبعض الآخر ليكون محكوما، وذلك بناء على امتلاك خصال معينة تمنحها الطبيعة لفئة دون أخرى. وقد استند في تأكيده على اللامساواة بأسطورة الفصل بين الطبقات التي توظف الاختلاف البيولوجي كأساس لإقرار الاختلافات الطبيعية بين الأفراد، والذي قسم أفلاطون على أساسه طبقات الدولة.

فأكد على ضرورة إقناع الطبقات بالالتزام بوضعها داخل المجتمع حتى تتحقق العدالة. فالعدالة فيما يرى أفلاطون تعتمد على فكرة التخصص في السياسة بحسب المواهب التي خصت الطبيعة بها الأفراد. فهو مقتنع بأن الناس يختلفون من حيث طبائعهم، ولكن لكي يحقق الوحدة المنشودة اضطر إلى ابتداع نوع من الوحدة الوظيفية يلعب فيها كل فريق متمايز دوره على حدة وذلك من أجل المصلحة

المشتركة.[1]

ونظرا لأهمية الصالح العام قسم أفلاطون مجتمعه إلى ثلاث طبقات، لكل منها نسق من القيم الخاصة بها:

١- الطبقة الحاكمة: وهى أعلى الطبقات داخل المجتمع وهى الطبقة التى أهلتها الطبيعة بما يمكنهم من تحمل أعباء الحكم. بالإضافة إلى أنه قد حدد لهم نسقا خاصا لتعليمهم ومنحهم الخبرة بجانب الاستعدادات الطبيعية. وفضيلتهم الخاصة هى الحكمة.[2]

٢- أدنى الطبقات وتشتمل على الجمهور والعامة: متضمنة طبقة العمال والحرفيين. وتتمثل فضيلتهم فى الاعتدال. وقال أفلاطون فى هذه الفئة إنها تمثل عامة المنتجين الذين خصهم الصانع المدبر بهذا الحظ. بأن خلط النفس فيهم بالحديد والنحاس. فهم فى المدينة كالأعضاء من الجسد. ومن شب منهم على مهنة ظل عليها حتى الممات. ومن المقدر عليه ألا يرتقى إلى المرتبة الأعلى إلا استثناء يكاد ينعدم. وهنا نرى أن عقلانية أفلاطون لا تتردد فى استخدام عناصر أسطورية، للإقناع بجدوى نظام المراتب الاجتماعية المغلق، فلا تختلط الواحدة بالأخرى.[3]

٣- تتوسط المرتبتين الدنيا والعليا مرتبة الجند، وهم من الفئة التى مزج الصانع النفس عندهم بالفضة. وهؤلاء هم حماة المدينة واجبهم طاعة المشرعين وهم بمثابة القلب من الجسد.[4] وهذه الطبقة كالطبقة العليا تنال قدرا من التعلم الذى يتيح لها ممارسة دورها فى المجتمع على نحو جيد. وهذا هو البناء الذى يمكن لنا تسميته بالنسق المغلق السكونى الذى لا يسمح بالحركة بين الطبقات.

(١) جان توشار، وآخرون، تاريخ الفكر السياسى، ترجمة على مقلد. (لبنان ـ بيروت : الدار العالمية للطباعة والنشر، ١٠٤٣هـ ـ ١٩٨٣م)، ص ٣٣.

(2) Walsh, Chad, From Utopia to Nightmare, Op. Cit., P. 38.

(٣) عبد العزيز لبيب، الأيطوبيا والأيطوبيات، مرجع سبق ذكره، ص ١٢٠.

(٤) المرجع السابق، ص ١٢١.

وبذلك فإن الاستناد إلى أسطورة التمايز الطبيعي لا يطـــرح فقــط نظامــا لمجتمع هيراكي أو يطرح مجتمعا مغلق الطبقات وإنما أيضا يلغي الوجود الإنساني وقيمة الجهد البشري بل يعمل على تقويض كل طاقات الإنسان المتجهـــة لتغيـير واقعه ووضعه في المجتمع. وهكذا يغوص الإنسان في دولة أفلاطون الفاضلة فـي القدرية التي لا سبيل أمامه للخروج منها مهما بذل من جهد وعناء. وهذا هو الفرق بين أن يتم التعامل مع الإنسان على أنه إمكانية للتطور والتغيير المستمر -كما فعل كونفوشيوس- وبين أن ينظر إليه على أنه ماهية قد حددت سلفا من قبل الطبيعـة أو الآلهة. الأمر الذي أدى به إلى تقديم الماهية على الوجود، وهو ما أكده أفلاطـــون خلال جمهوريته.

أما آراء الفارابي فيما يتعلق بطبقات المدينة الفاضلة فتتجسد في تأكيده علـى أهمية التعاون بين أفرادها من أجل تحقيق سعادة المجموع، وقد شبه هذا التضـــامن بتعاون أعضاء البدن في حفظ الحياة. ورغم هذا التعاون الذي قد يوحـــي للوهلـة الأولى بإقرار المساواة، فإننا نجده يتحدث عن التعاون كوســيلة للســعادة وليـس لإقرار المساواة. فهو يؤكد ـ كما فعل أفلاطون سابقا ـ على وجود المراتب التـي يعلو بعضها على البعض الآخر نظرا للاختلافات الطبيعية القائمة بين أفــراد كـل مرتبة وأخرى، فأفراد المدينة مختلفون متفاضلون في فطرتهم وما هيئوا له، ومـــن ثم اختلفت مراتبهم وتباينت درجاتهم: "إن أجزاء المدينة مفطورون بـــالطبع بفطـر متفاضلة يصلح بها إنسان لإنسان لشيء دون شيء."[1] فالفطرة هنـــا ـ كمـا فعـل أفلاطون ـ تصبح معيار التقسيم الهرمي لطبقات المجتمع. ورغم إشاراته مـــن آن لآخر لأهمية المهارات التي قد يكتسبها الفرد من الآخرين داخــل المجتمــع، فـإن للفطرة النصيب الأوفر في تحديد الأعمال والأدوار داخل المجتمع ووفقا لما يبتغيـه القلب الرئيسي.

لقد قصر الفارابي وظائف الناس في المدينة على التنفيذ فقط. حيث أن مـــن وظائف الرئيس الأساسية أن يضع الخطط ويبين الأهداف والآمال للمدينة ويصـــدر الأوامر ويراقب تنفيذها من قبل سائر الطبقات. شأنه في ذلك شأن الموجـــود الأول

(١) الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٨٠.

تجاه جميع الموجودات التى صدرت عنه. "نسبة السبب الأول إلى سائر الموجودات كنسبة ملك المدينة الفاضلة إلى سائر أجزائها".(١) وهكذا أصبحت مراتب الفارابى الاجتماعية تشبه التسلسل الهرمى، فتقوم على القاعدة وتنظم فوقها المراتب الأخرى وفقا لمدى اقترابها من الرئيس.

لقد أحس أبو نصر الفارابى بما انحدرت إليه الخلافة من ضعف أدى إلى قيام الدول الإسلامية المستقلة التى كانت تتغاضى عن سلطات الخليفة، وأدرك أن الخلفاء فى عصره أصبحوا عاجزين عن ممارسة أى سلطة فى القضايا الدنيوية على صغر شأنها، وإنما اقتصرت وظائفهم على شئون الدين فقط، لذا فقسم سكان المدينة الفاضلة إلى مراتب تقصد جميعا بأفعالها غاية الرئيس فتصبح حركتها وسكونها نابعة بأمر منه. ولكى يضمن هذا التراتب الطبقى خص الرئيس بخصال فطرية تميزه عن سائر أفراد المجتمع وتؤهله للحكم وتبرر خضوعهم له. أما الأفراد فلهم هيئاتهم التى فطروا عليها والتى تحدد لهم أدوارهم بل علاقاتهم بالآخرين داخل المجتمع. فهو لم يقتصر على مجرد وصف الحاكم بخصال تميزه عن سائر الأفراد، بل أشاع اللامساواة بين الأفراد عن طريق هذا التراتب الهرمى للطبقات، فلم يجعل الحاكم فردا ينتمى إلى طبقة تتصف جميعها بتلك الخصال بل جعله شخصا فريدا فى زمانه، ولأنه فى حالة الاستغناء عن الخبرة العلمية، حيث إنه مهيأ بالفطرة، لذلك فهو لا يشبه أحدا ولا ينتمى لفئة تملك هذه الخصال بالخبرة أو الاكتساب. وإذا كان أفلاطون قد لجأ لأسطورة الطبقات ليؤكد على التمايز بين طبقات المجتمع إلا أنه جعل على قمة جمهوريته طبقة تشيع بينها المساواة سواء فى الخصال أو فى الامتيازات التى تحصل عليها من المجتمع، وذلك بإقرار مبدأ الشيوعية بين أفراد هذه الفئة الأمر الذى يؤدى إلى الوحدة والمساواة بينهم. أما الفارابى المفكر المسلم فلم يتعرض لذلك، وبهذا ظل مجتمعه الذى يرأسه النبى، مجتمعا متفاضلا فى طبقاته وفقا لما خصتهم به الطبيعة.

أما مور فقد تصور مجتمعا تنتفى منه أسباب التناحر والتطاحن بين الأفراد فى ظل نظام اقتصادى واجتماعى واحد يتساوى فيه الجميع فى الحقوق والواجبات.

(١) فاروق سعد، مع الفارابى والمدن الفاضلة، ص ٦٠.

ونلمح هنا التقابل بين كونفوشيوس ومور فى الإقرار بمبدأ المساواة كدعامة أساسية لوجود المجتمع الفاضل. فلقد عبرا عن ضيق المفكر بعدم المساواة القائمة بين الأغنياء والفقراء داخل المجتمع، الأمر الذى قد يدفعه للتفكير فى مبدأ المساواة من أجل تحقيق سعادة الجميع. ولقد سبق كونفوشيوس مور فى هذا الإقرار عندما أدرك أن التأكيد على المساواة بين الأفراد يتطلب منذ البداية أن يمنح للجميع المساواة فى كافة الفرص والمجالات، ولكى يحدث هذا لابد أولا من وجود ارتباط بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية. ولذا فقد لجأ مور للشيوعية باعتبارها خير وسيلة لتحقيق ذلك.

لقد كانت حرفة الزراعة هى العمل الأساسى لكل أبناء المدينة الفاضلة، الأمر الذى قد يولد الشعور بسطحية وثبات طبقات المجتمع لديه. إلا أنه يشير من آن لآخر إلى إمكانية الحركة والتنقل من طبقة إلى أخرى إذا كانت حرفة الطبقة التى يريد الانتقال لها تتفق مع ميوله. ولكنه نادرا ما يحدث. وذلك لأنه "غالبا ما يتعلم الشخص صناعة أبيه، التى يميل إليها ميلا طبيعيا".[(١)]

ويبدو أن اليوتوبيا ليست ديمقراطية، فعلى الرغم من وجود فوارق اجتماعية ثابتة، إلا أنها على الأقل تمثل عالما يتوافر فيه قدر من الفرص ليتباهى كل فرد بمكانته فى أعين الآخرين.[(٢)] فعلى الرغم من مراودة الحلم بالمساواة لعقله إلى أنه يحرص على وجود طبقة العبيد، تلك الطبقة التى يخصها -كما فعل أفلاطون- بنمط مغاير للطبقات الأخرى سواء فى المأكل أو المشرب أو طبيعة العمل. وكأن نعيم اليوتوبيا يستوجب وجود مثل هذه الطبقة التى تقوم بأداء الأشغال الشاقة. ويبدو أن وجود هذه الطبقة إنما هو فى الواقع احتجاج على عقوبة الإعدام التى كانت تنفذ فى كل من يرتكب الجرائم. [(٣)] هذا فى الوقت الذى لا يذكر فيه كونفوشيوس أى وجود لمثل هذه الطبقة داخل مجتمعه. فقد أكد أن حرية الحركة بين كافة طبقات المجتمع أمر مكفول لأفراد المجتمع دون تفرقة، رافضا الاعتقاد

(١) توماس مور، يوتوبيا، ص ١٥١.

(2) Walsh, Chad. Op. Cit., P. 42.

(٣) توماس مور، يوتوبيا، ص ٦٧.

بفوارق طبيعية خصت الطبيعة بها البعض دون الآخر. وإنما "الرجـال متسـاوون بالطبيعة". الأمر الذى أدى إلى أن يصبح العلم حقا متاحا للجميع. فإذا أريد أن يحيا الناس فى ظل سيادة المساواة، فلابد أن يمنح الجميع بدايـة متسـاوية فـى كافـة الفرص. فإلغاء المساواة بين الأفراد والإقرار بعدم تكافؤ الفرص من شأنه أن يقـود إلى جمود بنية المجتمع حيث إنه لا يتيح إمكانية التنقل فيما بينها.

فعندما تتساوى البداية تتاح الفرص للإبداع الإنسانى من أجل المحافظة علـى الوجود الإنسانى مما يستلزم أن يشعر الفرد بحريتـه وإلا فـهو سـجين مواهبـه الطبيعية وعدم تكافؤ الفرص. فكل فرد لابد أن يكون حرا ليصبح ما يجب عليـه أن يكون، دون أن تصنفه الطبيعة وتحدد له دوره الذى قد يغلق أمامه إمكانية الإبـداع الإنسانى.

ب- الأسرة:

إذا أريد تحقيق الإمبراطورية الصالحة ـ فيما يرى كونفوشيوس ـ لابـد أن يبدأ الإصلاح من الأسرة. فالأخلاق الفاضلة، تبدأ بين أفراد الأسـرة الواحـدة، إذ يجب على من يريد الوصول إلى تحقق السلام للعالم وبالتالى اليوتوبيا أن يبـدأ أولا بالمنزل، فالأسرة هى المكان الأول الذى يمارس فيـه الفـرد أدواره الاجتماعيـة المختلفة بصورة مبسطة، لذا قيل إنها نواة المجتمع.[1] فكل أسرة عبارة عن مجتمـع موحد، مستقل بذاته، يتدرب خلالها كل فرد على كيفية الدخول فى علاقات إنسـانية يسودها الانسجام والتعاون المتبادل حتى يتحقق الاتساق والوحدة للعالم.[2] "من أجـل أن تنتظم الدولة على النحو الصحيح، لابد أولا أن ينظم المرء أسـرته".[3] وفسـاد الأسرة هو السبب المباشر لفساد المجتمع الإنسانى بأسره. فلقد أكـد كونفوشـيوس على "إن العالم فى حرب لأن الدول التى يتألف منها فاسدة الحكم، والسبب فى فساد حكمها أن الشرائع الوضعية مهما كثرت لا تستطيع أن تحل محل النظام الاجتماعى

(1) Chan Li – Fu, Op. Cit., P. 33.
(2) Haward Smith, Op. Cit., P. 70.
(3) Confucius, Great of Learning, Ch. IX – 1.

الطبيعى الذى تهيئه الأسرة".[1] إلا أن هذا الموقف تجاه أهمية الأسرة الذى أظهره كونفوشيوس لا يعد مبدأ ثابتا فى معظم المدن الفاضلة. إذ أن المدن الفاضلة تتناقض فيما بينها فى موقفها تجاه الأسرة. ففى يوتوبيا مور نجد أن الجزيرة كلها تعيش كأسرة واحدة، نظرا للنظام الاقتصادى الحاكم ولأنها تتكون فى الأساس من مجموعة من الأسر المترابطة. وعلى الرغم من قوله "إنى مقتنع تمام الاقتناع بأنه لن يمكن إجراء تقسيم عادل ومتساو للسلع، ولا أن تتحقق السعادة فى الحياة الإنسانية ما لم تلغ الملكية الخاصة تماما".[2] فرغم ذلك لم ينته إلى إلغاء الأسرة والعلاقات الأسرية فى حياة الأفراد. فالأسرة فى اليوتوبيا ليست وحدة اجتماعية واقتصادية فحسب، بل سياسية أيضا.

وكان من الطبيعى أن يحافظ المفكر الإسلامى على وجود الأسرة داخل المدينة الفاضلة، إلا أنه قد نظر إليها على أنها من الاجتماعات الإنسانية غير الكاملة، "... حدثت الاجتماعات الإنسانية. فمنها الكاملة ومنها غير الكاملة. والكاملة ثلاث: عظمى ووسطى وصغرى... وغير الكاملة أهل القرية واجتماع أهل المحلة ثم اجتماع فى سكة ثم اجتماع فى منزل. وأصغرها المنزل والمحلة والقرية هما جميعا لأهل المدينة...".[3]

وفى الجمهورية اقترح أفلاطون شيوعية الروابط العائلية بين طبقة الحكام فحرم عليهم تكوين الأسرة أو أى نوع من الملكية الخاصة التى من شأنها أن تزعزع أركان الوحدة المنشودة. وقد ألغى أفلاطون نظام الأسرة، مع الاحتفاظ بالمشاعر المرتبطة بهذا النظام، فتصور أن هذه المشاعر ستظل على ماهيتها عندما توزع على نطاق الدولة بأسرها، ودون أن تمارس جوهرها الثابت فى إطار الأسرة. ومن هنا فإن أفلاطون لم يستطع أن يكون متسقا مع نفسه فى دعوته إلى إلغاء نظام الأسرة، بل إنه وضع عناصر من النظام الحالى مع عناصر من نظامه

(١) ول ديورانت، قصة الحضارة، ص ٥٥.

(٢) توماس مور، ص ١٣٤.

(٣) الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٧٨.

المقترح جنبا إلى جنب. وكون مركبا ينفر منه العقل والعاطفة.(١)

جـ- دور الشعب:

أما ثالث أوجه التشابه والاختلاف فتتمثل في الدور المنسوب للشعب داخل السلطة. ومرة أخرى تتباين مواقف المدن الفاضلة بالنسبة للشعب وما يمكن أن ينسب إليه في النظام الحاكم. وقد أكد كونفوشيوس على أهمية وجود الشعب المثقف الواعي لحقوقه وواجباته، والذي يمكنه أن يحد من نفوذ الحاكم إذا ما حاول أن يستبد. إن دعوته لمشاركة الشعب لم تتضمن أية إشارة للتدخل المباشر من جانب الشعب في إقرار السياسة العامة للدولة، ولكنها كانت ممارسة غير مباشرة عن طريق إقراره المساواة بين الأفراد التي أتاحت الفرص أمام الجميع للنبوغ العقلي الذي قد يتيح لهم الوصول لأعلى درجات المسئولية السياسية في الدولة. وتأكيدا لأهمية الشعب عاد كونفوشيوس للتراث ليوضح أن ملوك الماضي قد نظروا إلى الشعب على أنه ضمان سلطتهم، بل إنهم وصلوا إلى حد الربط بين إرادة السماء وإرادة الشعب.

وفي الفترات التي كان يتم فيها التعامل مع الحاكم من منطلق التفويض الإلهي، كان ينظر إليه على أنه ليس تفويضا مطلقا بل محددا بما يحققه الحاكم لمصلحة الشعب. فالشعب هو المصدر الفعلي الحقيقي للسلطة السياسية، ذلك أن كل حكومة لا تحتفظ بثقة الشعب تسقط عاجلا أو آجلا.(٢) هذا في الوقت الذي رفض فيه أفلاطون تصور الدولة على أنها مشروع تعاوني، فهو لا يتصور الحكم إلا حكما مطلقا والعلاقة بين الحاكم والمحكوم ليست علاقة مشاركة أو تبادل -كما رأى أفلاطون- وإنما علاقة توجيه وأوامر من جانب، وطاعة وامتثال من الجانب الآخر. ومن هنا كانت حملة أفلاطون على الديمقراطية لأن الحرية فيها تصل إلى الفوضى. فقد رأى أن نظام الحكم الذي يتيح للشعب دورا يصبح كل شيء فيه جائزا حسب أهواء الأكثرية وتباح كل الأشياء تحت شعار الحرية مما يؤدي إلى

(١) أفلاطون، الجمهورية، ص ١٠٥.

(٢) ول ديورانت، قصة الحضارة ص ٦٠.

تدهور النظام.[1]

وفى الوقت الذى يشبه فيه كونفوشيوس علاقة الحاكم بالرعية وفقا لعلاقة الأب بأبنائه، نجد أن أفلاطون يشبه هذه العلاقة بعلاقة السيد بالعبد. الأمر والتوجيه من جانب والخضوع والامتثال من جانب آخر. وكأن حق الحاكم على رعاياه يناظر حق السيد فى حكم عبيده.[2]

أما يوتوبيا مور فقد سعت لتحقيق العدالة للشعوب، ولما كان السؤال الذى تطرحه كيف يمكن أن يكون الملك راعيا لشعبه وليس مستبدا بهم؟ فإن أهم النقاط التى تعرضت لها هى مسئولية الفلاسفة نحو تحقيق نظام عادل للحكم وذلك عن طريق تقديم المشورة للحكام.

ولا يقصد بذلك أن تقتصر المشاركة فى الحكم على هؤلاء النابغين فى العلوم والفلسفة فحسب فنظام الحكم لديه نظام نيابى يعتمد على الانتخاب من أول القاعدة إلى القمة.[3] فالجزيرة عبارة عن مجموعة مدن وأراضى تحيط بها، يجمع بينها اتحاد قوامه أن تبعث كل مدينة بثلاثة من شيوخها كل سنة إلى العاصمة يتشاورون فى المصالح المشتركة. وتنتخب الهيئة المؤلفة من الرؤساء الحاكم عن طريق الاقتراع السرى، وبعد أن تقسم على اختيار الرجل الذى تراه أفضل المرشحين، وعددهم أربعة يرشحهم الشعب بحيث يختار كل حى من أحياء المدينة الأربعة مرشحا واحدا يمثله فى المجلس.[4] ويعاون الأمير عشرة من القضاة العظام يؤلفون مجلس الأمير يجتمعون كل ثلاثة أيام أو عندما تدعو الضرورة لذلك. "فإذا نشأ خلاف بين فردين من أفراد الشعب، وقلما يحدث ذلك، فإنهم يسوونه بدون إبطاء. ولا يعتمد أمر من أمور الدولة ما لم يناقش فى المجلس ثلاثة أيام قبل صدور القانون".[5]

---

(١) أميرة حلمى مطر، فى فلسفة السياسة. ص ٢٧.
(٢) أفلاطون، الجمهورية ص ٩٤.
(٣) توماس مور، يوتوبيا ص ٦٣.
(٤) المصدر السابق، ص ٦٤.
(٥) المصدر السابق، ص ١٥٠

وهكذا تبدو أهمية التشاور بين أعضاء المجالس المختلفة فى اليوتوبيا حتى يتحقق النظام العادل الذى يهدف لمصلحة الشعب. كما يبدو حجم الدور الذى ينسبه مور للشعب داخل الدولة، عندما ينتدب الأفراد أو يفوضون سلطتهم لمندوب أو ممثلين يتصرفون نيابة عنهم.

ويتشابه مور مع كونفوشيوس فى تصوره لطبيعة العلاقة بين الحاكم والمحكوم، فيرى مور أن هذه العلاقة تسيطر عليها النزعة الأبوية. "يعيش اليوتوبيون معانى حب ووئام فليس هناك حاكم متكبر، إذ يدعى الرؤساء آباء ومثل الآباء يسلكون".[١]

ثالثا: تحقق اليوتوبيا بين الواقع والمثال:

بعد عرض هذه النماذج الثلاثة لليوتوبيا يمكن القول بأنه على الرغم مما بينها من تشابه واختلاف، فإنها جميعا يمكن أن تصنف ضمن -ما يمكن تسميته- اليوتوبيات المثالية. بمعنى أن مؤلفيها قصدوا بها مجرد تأملات مستقبلية حالمة حول ما ينبغى أن يكون عليه المجتمع دون أن يقصدوا أو يسعوا لجعل هذه البناءات المثالية بمثابة بدائل لهذا الواقع المضطرب. وقد ساعد تحديد مور للمصطلح بكونه اللامكان على مزيد من الربط بين المفهوم والخيال.

ولقد اكتسبت اليوتوبيا دلالة إيجابية مع اليوتوبيات الاشتراكية لم يعهدها الفكر الغربى منذ معرفته بجمهورية أفلاطون ويوتوبيا مور. وتتجسد أولى صور هذه الدلالة الإيجابية داخل الحقل الغربى فيما نسبه "كارل مانهايم" للدور الذى لابد أن تقوم به اليوتوبيا تجاه الواقع والنظام القائم وذلك أثناء المقابلة التى أقامها بين اليوتوبيا والأيديولوجية. فقد رأى أن كل نظام سياسى قائم، بل كل عصر من العصور، يتيح الفرصة لظهور نوع من الأفكار والقيم السامية غير المحققة فى النظام القائم، وتصبح هذه الأفكار بالتدريج الوسيلة التى يتم بها تحطيم النظام القائم وإحداث التغيرات المطلوبة وفقا لمبادئها.[٢] ومما يثير الدهشة أن نجد تلك الدلالة

(١) المصدر السابق، ص ١٩٦.

(٢) كارل مانهايم، الأيديولوجية والطوبائية. (بغداد : مطبعة الإرشاد، ترجمة د. عبد الجليل الطاهر)، ص ٣٠٧.

الإيجابية كما شهدها الفكر الغربى مؤخرا أمرا واقعا فى التراث الشرقى القديم. ففى عام ١٣٨٠ ق.م أسست عاصمة جديدة فى أخناتون "مدينة أفق آتون" التى شرع لأن يحقق عليها عمليا مدينته الفاضلة، وذلك باختيار قطعة من الأرض بعيدة عن شرور واقعه وسعى إلى أن يقيم عليها بناءه اليوتوبى كما حلم به وخطط له.(١) وهذا هو كونفوشيوس فى القرن الخامس ق.م، حيث لا يكتفى بمجرد سرد شرور النظام القائم وعرض نموذج مثالى لما ينبغى أن تكون عليه الدولة، وإنما انطلق فى الواقع محركا إياه ومحفزا ذوى النفوس الصالحة كى يمنح المنصب والسلطة التى تؤهله –لإقامة مدينته الفاضلة كما تصورها– إلى واقع ملموس. وحتى بعد أن تعرض للسجن والبطش من جانب كثيرين من الأمراء سعى لأن تكون تعاليمه وأفكاره التى يلقنها لتلاميذه ذات طابع ديناميكى فعال بحيث تصبح هذه الأفكار المتسامية على الواقع الصينى، لها القدرة على تفجير النظام القائم للوجود. وبذلك تكتسب اليوتوبيا –كما قال مانهايم– وظيفة تحويلية حيث إنها تمثل القوى التى تسعى لتحويل الواقع عن طريق ممارسة تأثيرا تحويليا على الوجود التاريخى والمجتمعى.(٢) وبهذا يمكن القول بأن يوتوبيا كونفوشيوس لم تكن مجرد طرح جديدا للمستقبل يفتقد للوسائل العلمية الكفيلة بتحقيقه فى الواقع أو إنها طرح لنموذج مثالى دون الإفصاح عن رغبة فى تحقيقه ـ كما فعل أفلاطون، الفارابى، ومور ـ وإنما أصبحت اليوتوبيا معه نوعا من التفكير يتمحور حول تمثل المستقبل واستحضاره بكيفية مستمرة، أى سعيا دائم حول تحقيقه.

فعلى الرغم من مثالية كونفوشيوس إلا أنه نجح فى تحويلها إلى مثالية تاريخية ليس فقط لتقرير حقيقة وواقعية أفكاره حول الدولة الصالحة، بل سعى أيضا لإثبات تلك الحقيقة عبر الممارسة ومن خلال المقارنة والاحتكاك بالأنماط الأخرى للأنساق الفلسفية وعلاقتها بالواقع. فإذا كانت اليوتوبيا، وفقا لتحديد مور، تتيح للذهن الإنسانى تفضيل رؤية محددة على كل ما عداها، إلا أن هذه الرؤية المثلى يقررها الإنسان لمستقبله كثيرا ما حاولت بعض الجهود ترجمتها إلى الواقع،

---

(١) ول ديورانت، قصة الحضارة. ترجمة محمد بدران (الجزء الثانى من المجلد الأول)، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ص ١٦٨.

(٢) ياكوب باريون، ما هى الأيديولوجية. تعريف أسعد مرزوق. (بيروت : الدار العلمية، طبعة أولى ١٩٧١)، ص ٣٥.

إلا أن هذه الترجمة بالطبع اختلفت من عصر إلى عصر، ومن مؤلف إلى آخر. ففي الوقت الذى ارتبطت فيه اليوتوبيا بالحلم والخيال مما جعلها تتشابك مع الهروب من الواقع داخل بعض الأنساق اليوتوبية، إلا أن هناك أنساقا أخرى تعمل على تأكيد عنصر الأمل وذلك حين تشير إلى إمكانات يتعين تحقيقها فى الواقع.

وهكذا فإذا كنا قد وصفنا النماذج الثلاثة السابقة بأنها مثالية مفرطة فإن هناك النمط المغاير لذلك وهى ما يمكن وصفها بالواقعية، حيث تصبح اليوتوبيا معها ليست مجرد هروب وهمى من الواقع بل انبثاق المثال من الواقع والحث على ضرورة المشاركة الإرادية لتحقيق هذا الأمل. ولا يعنى ذلك أن هناك تعريفين متضادين لمصطلح اليوتوبيا، بل إن هناك تصورات مختلفة تجاه المصطلح يتحكم فيها الوضع التاريخى الذى يقع فيه المفكر والملابسات المحيطة به ورؤية المفكر ذاته حول دوره داخل المجتمع. هل هو مجرد هجاء غير مباشر أم له تأثير فعال داخل مجتمعه حتى ولو من خلال الأنساق اليوتوبية.

ولقد جسدت يوتوبيا كونفوشيوس هذا المعنى. فعلى الرغم من التمزقات التى كان المجتمع الصينى يعانى منها، إلا أن هذا لم يدفعه إلى الهرب والتزام حياة الزهد فى الجبال وترك الحياة والمجتمع كرد فعل لما يتضمناه من فساد.

"لا يستطيع الإنسان أن يصادق الطيور والحيوانات. ألست عضوا منتميا إلى تلك البشرية؟ فمن أصادق إذن إذا اعتزلت الناس؟ فلو كان الطريق سائدا فى الإمبراطورية، لما كنت فى حاجة إلى إعادة الأمور إلى مكانها".[1]

وعلى الرغم من انتقاد كونفوشيوس لكثير من أوجه الحياة السياسية والاجتماعية للمجتمع الصينى فإنه كان حريصا على التقاط الأشياء التى يمكن أن يتم التعامل معها داخل بنيته الجديدة. ففى التجديد الذى طالما سعى وحرص عليه كونفوشيوس لم ينس على الإطلاق الحفاظ على التراث، ولعل هذا ما جعله أبعد ما يكون عن عنصر الخيال والحلم مؤكدا على واقعيته. وعدم إفراطه فى المثالية لم يجعله بالطبع مضطرا للاصطدام بتراث أمته. فلم يتخذ كخطوة للتطوير والتغيير

(1) An. 6 : 18.

هدم الواقع ورفضه "كان شعب مقاطعة "لو" يقوم بتجديدات فى الخزانة. فقال أحد تلاميذ كونفوشيوس: هل لابد أن يتم إعادة التجديد على نمط جديد تماما؟ لماذا لا تجدد مع الحفاظ على نظامها القديم؟ قال الأستاذ: إن هذا لا يتحدث كثيرا. وإذا تحدث حول شيء ما لابد أن يكون ذا قوة فعالة".(١)

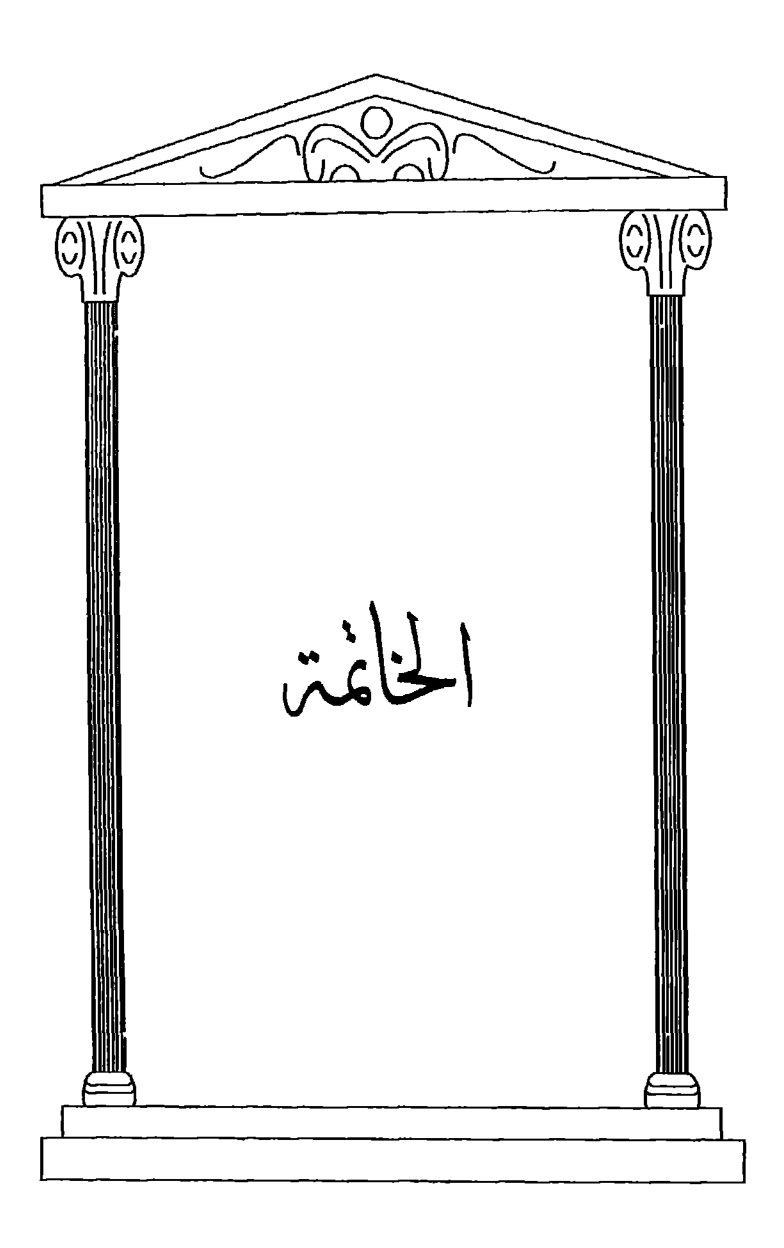
وهكذا فاليوتوبيا ليست بالضرورة هى مجرد تجاوز لحدود النظام القائم الحاضر الذى يتطلب بالضرورة خلق مسافة مكانية بين واقعه ومكان الحياة الجديدة فقط، وإنما كما يقول مانهايم، هى تلك التوجيهات التى تسمو وتتفوق على الواقع وتعمل على هدم نظام الأشياء القائمة فى فترة تاريخية كليا أو جزئيا (٢) فلابد من بيان المبدأ الحى الذى يربط تطور اليوتوبيا بتطور النظام القائم بحيث تكون العلاقة بينهما علاقة جدلية.

وإذا كنا منذ البداية حددنا أننا نتعامل مع نوعين مختلفين من الأنساق اليوتوبية فيمكن أن نلمح بينهما أوجه مشتركة تتمثل فى التوظيف المتجانس للعلاقات الاجتماعية والاتصال الدائم بالآخرين. وإذا كان من الغريب بل من المدهش ألا تكون المساواة سمة عالمية فى تصور المجتمع المثالى، إلا أن ما نجده دائما هو فكرة التوظيف الاجتماعى الذى يقنع كل فرد بأن يقوم بالدور المحدد له سواء كان توظيف هذه العلاقات الاجتماعية هرميا أو يتسم بالمساواة، ولا دخل لهذا بالتقسيمات العامة التى قد تحدث بين ما هو قديم وما هو حديث.

أما إذا تعرضنا للخلاف بين النسق المثالى والنسق الواقعى لليوتوبيا، تبين لنا أن الأول لا يوجد فى زمن أو مكان دنيوى ملموس يمكن التوصل إليه، أما الثانى فيتعامل مع العالم المثالى على أنه قابل للتحقيق عن طريق الوسائل البشرية البحتة، وبعبارة أخرى فإن النسق المثالى لا يضع المجتمع الكامل بشكل ييسر لأغلبية الأفراد داخل المجتمع الوصول إليه، لأنه غالبا ما يكون مفرطا فى تحديداته المثالية على النحو الذى يجعله غير قابل للتحقيق، بالإضافة إلى افتقاد مضامينه لأى قوة مؤثرة ومغيرة للواقع المعاش.

(1) An, 14 : 11.

(٢) كارل مانهايم، المرجع السابق، ص ٢٩٩.


الخاتمة



إن محاولة التعرف على أولى التصورات اليوتوبية التى قام بها الإنسان، قديما قد تؤدى إلى الاعتماد على المعرفة الأسطورية، وذلك لأن التصورات اليوتوبية القديمة التى فى بابل وآشور والهند ومصر غالبا ما تمتزج بالأساطير بحيث يصبح من الصعب العثور على تصورات لهذه الحضارات - سواء فى الجوانب السياسية أو الأخلاقية أو الاجتماعية - تكون مستقلة عن أساطير تلك الشعوب. ولكن على الرغم من هذا الطابع الأسطورى الذى يصبغ التراث الفكرى لهذه الشعوب، فإنه لم يمنع أن يكون لبعض تلك الحضارات القديمة فى الشرقيين الأدنى والأقصى إدراك لجوانب الحياة المختلفة على نحو مستقل عن الأسطورة.

وتعد الصين، والكونفوشية على وجه الخصوص، خير مثال على ذلك الانفصال الفكرى الواضح عن القالب الأسطورى. وقد أتاح لها ذلك فرصة إبداع تصورات عقلانية هامة فى مجالى الأخلاق والسياسة، بعيدا كل البعد عن أى شوائب ميتافيزيقية أو ميثولوجية. وهكذا أصبح من الخطأ إغفال مساهمات الحضارات القديمة التى نشأت فى بلدان الشرق القديم فى مسيرة التطور الحضارى والفلسفى، وتحديدا فى مجال تاريخ الفلسفة.

اتسمت يوتوبيا كونفوشيوس بمجموعة من الخصال تشابهت فى بعضها مع اليوتوبيات الغربية الحالمة، وتناقضت فى بعضها الآخر معها. وتمثلت الخطوط الرئيسية ليوتوبيا كونفوشيوس فى أنها نوع من التفكير اليوتوبى لا يسعى فقط، نحو تمثل المستقبل واستحضاره، وإنما أيضا العمل على تحقيقه فى الواقع المعاش. لذلك لم يقتصر بناؤه على مجرد الوصف التفصيلى -كسائر البناءات الأخرى- لما ينبغى أن يكون ولكن ضمنه الآليات والوسائل التى تسمح له بإمكانية التحقق. ولقد كان التغيير الثقافى والتربوى من أولى هذه الآليات التى آمن كونفوشيوس بأهميتها لتحقيق المدينة الصالحة. وهكذا أصبحت حركة التنوير والتثقيف، وفقا لكونفوشيوس، الأساس الأخلاقى والسياسى لإقامة دولة عادلة، وأيضا الأمل نحو تحقيق السلام العالمى.

إن أهمية كونفوشيوس داخل الصين وخارجها لم تنحصر فى كونه معلما عظيما للأجيال، ولكن تكمن أهميته فى ربطه بين سعادة ورفاهية الجنس البشرى ومقدار ما يتحقق من تغيير ثقافى وتربوى، رافضا بذلك كل أساليب العنف والصدام المباشرين، داعيا أن هدفه تحريك ضمير المجتمع وفتح أعين الطبقات

المغيبة على أزمة المجتمع. وعلى الرغم من منحه الشعب الحق فى الثورة على الأوضاع الفاسدة فى المجتمع، لم يسع لإحلال نمط جديد من أنماط الحكم، حيث كان يهدف فى الأساس لثورة ثقافية تربوية. لذلك تمثلت حركة كونفوشيوس نحو التغيير فى نسق تربوى يمنح كلا من الحاكم والرعية فرصة التعرف على الحقوق والواجبات المفروضة عليهم فى ظل التغيير الثقافى. فإذا كان الهدف الأساسى للحكومة الصالحة هو تحقيق سعادة الشعب كله ورفاهيته فإن تحقيق هذا الهدف يستلزم بالضرورة وجود تلك الفئة المثقفة لإدارة شئون البلاد. ومن هنا يمكن القول بأن نسق كونفوشيوس لتربية الفرد يعد المدخل لأفكاره السياسية.

ويبدو أن إدراك كونفوشيوس لأهمية التغيير الثقافى وإعادة تشكيل قيم جديدة بدلا من القيم البالية، هو إدراك لأهمية الفرد والدور المكلف به داخل حركة التغيير التى يسعى إليها. إن محاولة إعادة الفرد إلى جوهره الحق، أو تشكيل إنسان جديد وفقا لاحتياجات الواقع الجديد الذى يهدف إلى تحقيقه، لم تنحصر فى الاهتمام بالإنسان كغاية فى حد ذاته فقط وإنما أيضا وسيلة لإنجاز هذا التغيير الاجتماعى والسياسحى المرغوب فيه. وتكمن قيمة الإنسان الجديد فيما يرى كونفوشيوس، فى إدراكه لمبدأ الإنسانية "جين" الذى يمثل العصب الأساسى لفلسفته، ومن هنا فقد احتل هذا المبدأ المكانة المحورية سواء فى الجانب الأخلاقى أو السياسى. فقد تناوله باعتباره الجوهر الحق المشكل للطبيعة الإنسانية بل والسمة المميزة للإنسان بوصفه إنسانا، إنه خير وسيلة تحكم العلاقات الاجتماعية بين الأفراد. ومن خلال ذلك، أصبح من الممكن بلورة تصور كونفوشيوس للطبيعة الإنسانية بوصفها إمكانية دائمة للتطور وإعادة التشكيل وفقا لقائمة القيم التى تستجد طبقا لحاجة المجتمع وتطوره. وتحقق هذا التطور يعتمد فى الأساس على وجود هذا المبدأ "جين" الذى يمثل الطبيعة الأصلية للإنسان. وهكذا تبدو بوضوح أهمية مبدأ "الجين" فى أنه يربط كل فلسفة كونفوشيوس ويتخللها على نحو سرى خفى، فهو أيضا مبدأ التعامل بالمثل فى صوره الإيجابية والسلبية وهو المبدأ الذى يحكم علاقات الأفراد السياسية والاجتماعية داخل المجتمع.

وقد دفع التأكيد السابق على أهمية الفرد البعض للاعتقاد بأن نسق كونفوشيوس الإصلاحى أحادى النظرة حيث أن الفرد قد احتل المكانة الأولى والكبرى فى ذهن المصلح، فى حين أن المجتمع والدولة لم تشغل هذه المكانة. وربما تؤيد النظرة الأولى لأقوال كونفوشيوس ذلك، حيث أن نسبة الأقوال التى

تتعامل مع الفرد وإعادة بنائه عن طريق التهذيب والتثقيف أكثر من تلك التى تتناول الدولة المستقلة عن الأفراد. كما نجد أن تبنيه لمفهوم الرجل النبيل باعتباره المحور الأساسى لفلسفته قد ساهم أيضا فى اعتقاد البعض بأن كونفوشيوس لم يكن فيلسوفا يريد التغيير والإصلاح وأن تعاليمه ليست نتيجة إعمال فكره الخاص فى أوضاع المجتمع الفاسد، وإنما أدرج فى مصاف الأولياء، وأحيانا الأنبياء، بحيث أصبح التعامل معه بوصفه رجل دين وصاحب عقيدة سماوية.

والحقيقة أن طرح القضية على مستوى الفرد أو المجتمع يفترض ثنائية بين الاثنين وكأن المجتمع كيان والفرد كيان آخر منفصل عنه. ومن هنا كان هذا الاعتراض الموجه نحو التركيز على الفرد أساسا وغاية اعتقادا بأن الإصلاح لا يتم إلا عبر محاولة شاملة تتجه بشكل مباشر للدولة، متخذين تجربة ماوتسى تونج أساسا لذلك. ومع ذلك فإنه يمكن تحليل اتجاه كونفوشيوس الإصلاحى البادئ بالفرد فى ضوء الظروف التاريخية والسياسية لعصره، مؤكدين منذ البداية أنه صاحب اتجاه سياسى أخلاقى، ناضل كثيرا من أجل تحقيق العدل الاجتماعى بقدر الإمكان خلال هذا المجتمع البيروقراطى الإقطاعى.

لقد انزعج كونفوشيوس لما شهده من مشاهد الحرب بين الولايات الإقطاعية كما ساءه ما انتشر فى البلاد من صنوف الحكم الفاسدة وضياع القيم الإنسانية، وانهيار القيم الأخلاقية التى تعيد للإنسان إنسانيته. وفى مثل هذا المجتمع الذى أهدرت فيه حقوق الإنسان وقيمه، وفى ضوء صراع القوى الهمجية الذى امتد إلى العلاقات الأسرية، لم يكن من الملائم آنذاك الاتجاه بحركة التغيير والإصلاح إلى المجتمع باعتباره كلا شموليا متجاهلا البنية الأساسية له وهو الفرد. لقد بدأ كونفوشيوس حركته الإصلاحية بإعادة تشكيل الإنسان الجديد، معتمدا فى ذلك على التغيير الثقافى وما يتضمنه من قدرة مؤثرة على مختلف طبقات المجتمع. لقد أدرك أن الفرد أساس المجتمع، وعندما يتمكن من تطوير الفرد لتشكيل الإنسان المثالى الفاضل -الرجل النبيل- فإنه بذلك يضمن تحقق المجتمع الصالح، فالمجتمع ليس إلا مجموعة من الأفراد، فإن صلح الفرد صلحت الأسرة والمجتمع والدولة كلها.

وبهذا اختلف النظام الفكرى لفلسفة كونفوشيوس عن الفلسفة الغربية الكلاسيكية، فى أن الثانية قد اهتمت كثيرا بالقضايا الميتافيزيقية مثل خلق الكون وقدم العالم... إلخ، بينما وجه كونفوشيوس كل اهتمامه نحو الفرد والمجتمع البشرى الصالح محاولا بذلك وضع الخطوط والمعايير الأساسية لما ينبغى أن

يكون عليه كل منهما. كما أن اتجاه كونفوشيوس للخروج من أزمات الواقع بطـرح تصورات عقلانية حول القضايا السياسية وكيفية التحقيق الفعلى لاستقرار المجتمـع وأمنه، جعل الكونفوشية تتصف بالطابع العملى الأمر الـذى أدى إلـى اختلافـها اختلافا كبيرا عن الديانات الشرقية التى تلجأ للتصوف هروبا من مواجهـة الواقـع دون أدنى محاولة لاتخاذ خطوات إيجابية نحو الإصلاح. كل هذا قد ربـط فلسـفة كونفوشيوس ربطا وثيقا بحياة المجتمع الصينى -بصرف النظر عن طبقاته- ممـا أتاح لها أن تستقر عبر التاريخ الطويل للحضارة الصينية.

وبإيجاز بالغ أقول إنه يمكننا أن نوجز فلسفة كونفوشيوس فى ثلاثة محـاور رئيسية:

١- يتمثل المحور الأول منها فى الجانب الأخلاقى الذى يعد البنيـة الأساسـية لفلسفة كونفوشيوس كلها، بل أيضا عصب الضبط الاجتماعى الذى يسـعى لتحقيقه عن طريق اقتناء الفرد لمجموعة من القيم الأخلاقيـة التـى تنظـم علاقاته مع الآخرين.

٢- وثانيها يتمثل فى الجانب السياسى. وقد انشغل ببيان أهمية وجود الحكومـة الصالحة وطبيعة الدور المنوط بها تجاه الأفراد. وقد اتضح أنـه لا وجـود لهذا المحور بعيدا عن الجانب الأخلاقى. فلا وجود لمثل هذا النمط المثـالى فى الحكم بمعزل عن الأخلاق. فالسياسة عند كونفوشـيوس مبنيـة علـى الأخلاق.

٣- وثالثها يتعلق بالمجال التربوى. وتعد التربية هى حلقة الوصل بين المحـور الأول والثانى، ولم يقصد بها كونفوشيوس مجرد حشد المعلومات فى الذهن، وإنما كان يسعى لأن يحقق من خلالها التهذيب الأخلاقى والتثقيف الذهنـى. فالتربية الأخلاقية تشكل إرادة الفرد على نحو يجعله صالحا للمشاركة فـى المجتمع. ومن هنا فإنها تعد من أهم الآليات التى لجأ إليها كونفوشيوس فـى حركة التغيير التى أراد بها تحقيق المجتمع الفاضل.

ومن خلال هذه المحاور الثلاثة التى تمثل أسس يوتوبيا كونفوشيوس تبـدو قيمة بناؤه، فى أنه تضمن الوسائل التى يمكن أن تحققه فى الواقع، هذا على العكس تماما من تلك اليوتوبيات الحالمة التى اقتصرت على مجرد الوصف التفصيلى لمـا ينبغى أن يكون دون أى محاولة لترجمته فى الواقع.



هذا الكتاب

استطاعت المؤلفة بجدارة تبيان أهمية كونفوشـــيوس باعتباره واحداً من أبرز مفكرى الإنسانية فى الشرق وفـى الفكر الفلسفى بوجه عام. وأظهرت نزعتـــه الإصلاحيـــة التى ساهمت فى تطور الفكر الصينى من ناحية، وأثـــرت تأثيرا إيجابيا فى المجتمع الصينى نفسه من ناحية أخرى.

وفى سبيل تحقيق أفضل قـــراءة لفلســفتى الأخـــلاق والسياسة فى فكر كونفوشيوس، حللت المؤلفة مصادر هـــذا الفكر التاريخية والتراثية، وكشفت عن الأوضاع السياســـية والاجتماعية للصين، فضلاً عن الاتجاهات الدينية والفلسـفية التى سيطرت على حركة الفكر الصينى سواء فى عصـــــر كونفوشيوس أو قبله وبعده. ولذا فإن هذا الكتاب ليس فقـــط كشفاً لفكر كونفوشيوس، بل هو كذلك كشفاً لـــروح الفكـــر الصينى بعامة.

وتناولت المؤلفة محاور ثلاثـــة: الأخـــلاق، والتربيـــة والتعليم، والسياسة. ثم قامت بمقارنة عميقـــة بيـــن يوتوبيـــا كونفوشيوس، ويوتوبيات أفلاطون والفارابى وتوماس مور.

ويمكن القول إن هذا الكتاب يمثل أول تنظير فلســـفى عميق باللغة العربية لفكر كونفوشيوس بخاصة، والفكـــــر الصينى بعامة. إنه كتاب أصيل وجدير بالقراءة.

أحمد غريب